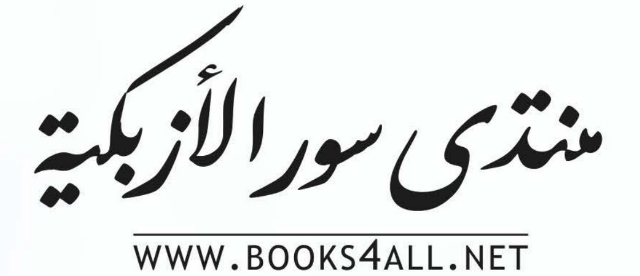
ناصر محمد يحيى ضميرية

قصص ابن سينا الرمزية

بحث في الحكمة المشرقية



دار
شهرزاد الشام


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET

قصص ابن سينا الرمزية

• التوزيع
أطلس للنشر و التوزيع
- ص.ب: 8084 - دمشق، الجمهورية العربية السورية
- هاتف: +963-11-4421010
- فاكس: +963-11-44685251
- بريد الكتروني: samh@scs-net.org

- قصص ابن سينا الرمزية - بحث في الحكمة المشرقية
- ناصر محمد يحيى ضميرية

- الناشر : دار شهرزاد الشام للطباعة والنشر والتوزيع

ص.ب : ٧٢٣٣ دمشق ـــ سورية

ركن الدين، تلفاكس ٢٧٢١٧٢٧ ١١ ٠٠٩٦٣

Email:shahrazadalsham@myway.com

- الطبعة الأولى : ٢٠٠٦ م
- الإشراف الفني : دار شهرزاد الشام

ناصر محمد يحيى ضميرية

قصص ابن سينا الرمزية

بحث في الحكمة المشرقية

دار شهرزاد الشام

٢٠٠٦

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

[الحشر : ٢١]

الفهرس

مقدمة

عرض ابن سينا فلسفة أرسطو عرضاً أميناً في كتبه المشائية كالشفاء والنجاة والإشارات والتنبيهات، وعُدّ من أهم شراح أرسطو عربياً وعالمياً، ويمثل نتاجه الفكري أوسع نتاج فلسفي في العالم الإسلامي، غير أنه في مدخل الشفاء قال إن فلسفته الخاصة تلتمس في "حكمة المشرقيين" «ولي كتاب غير هذين الكتابين أوردت فيه الفلسفة على ما هي في الطبع، وعلى ما يوجبه الرأي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يتقى فيه شق عصاهم ما يتقى في غيره، وهو كتابي في "الفلسفة المشرقية" ... ومن أراد الحق الذي لا مجمجة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب»[1] فهل كان ابن سينا يكتب مؤلفاته المشائية للشركاء في

---

[1] - ابن سينا، **الشفاء**، ج١، منشورات آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٥هـ، ص١٠.

الصناعة، وله فلسفته الشخصية التي لا تُبث إلا للخاصة ممن يوافقونه فيما يذهب إليه من آراء؟ هذا ما قد يشير إليه القول السابق، ويؤيده ما قاله في مقدمة منطق المشرقيين، وفي بعض رسائله من أنه لن يلتفت إلى ما أُلِفَ لدى العامة من الفلسفة المشائية: «وبعد فقد نزعت الهمة بنا إلى أن نجمع كلاماً فيما اختلف أهل البحث فيه، لا نلتفت فيه لفت عصبية أو هوى أو عادة أو ألف، ولا نبالي من مفارقة تظهر منا لما ألفه متعلمو كتب اليونانيين ألفاً عن غفلة وقلة فهم، ولما سمع منا في كتب ألفناها للعاميين من المتفلسفة المشغوفين بالمشائين، الظانين أن الله لم يهد إلا إياهم، ولم ينل رحمته سواهم»[1]، وإلى ذلك أشار ابن طفيل في مقدمة قصة "حي بن يقظان": «سألت أيها الأخ الكريم الصفي الحميم – منحك الله البقاء الأبدي وأسعدك السعد السرمدي- أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة

[1]- ابن سينا، **منطق المشرقين**، تقديم شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨٢، ص١٩.

المشرقية التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو علي بن سينا»[1].

هذه الحكمة المشرقية التي ينسبها ابن طفيل إلى ابن سينا، والتي وعد بها ابن سينا، وأعلن أنه لن يبالي بمخالفته فيها للمشائين، كانت مثار جدل وبحث كبيرين لدى المستشرقين والباحثين العرب، والغريب أنها لم تثر أي تساؤل أو استفهام بين تلاميذ ابن سينا ومن جاء بعدهم من أنصار أو مخالفين، ولم يتهمه أحد ممن تناول فكره بالشرح أو بالنقد أنه ثنائي النزعة، أو أن له فكراً مخالفاً لما عرفه الناس من شروحه ومؤلفاته ذات الطابع المشائي، فما هي هذه الحكمة المشرقية التي وعد بها ابن سينا، وهل جاء بحكمة مخالفة لما بثه في كتبه ذات الطابع المشائي؟

من خلال دراسة حياة ابن سينا نجد أنه لم يكن من الصوفية الذين كرسوا حياتهم للمجاهدة والتصفية والعبادة،

---

[1]- ابن طفيل، **حي بن يقظان**، تحقيق وتعليق أحمد أمين، دار المدى، دمشق، ٢٠٠١، ص٥٥.

ولم يعش حياة زهد ونسك، بل كانت حياته مليئة باللذات الحسية والجسدية إلى حد الإفراط، فحياته حياة ترحال وقصور وأمراء وملاذ بدنية. ورغم ذلك فقد ظهرت النزعة الصوفية واضحة في كتاب الإشارات والتنبيهات، وفي عدد من رسائله الرمزية، وقصائده الصوفية، وهذا جانب مهم من فلسفته قدر له أن يفهم ويفسر في اتجاه فكري خاص، استمر وتطور واستقل من خلال السهروردي المقتول ومدرسته الإشراقية، وصولاً إلى المرحلة الأنضج للفكر العرفاني في فارس مع صدر الدين الشيرازي. دون أن يعني ذلك أنه كان لابن سينا تجربة صوفية، أو أنه كان من أصحاب المواجد والأحوال، فهو لم يكن صوفياً بالمعنى العام وإنما هو فيلسوف له آراؤه الخاصة في التصوف، فالتصوف سلوك في الحياة ومنهج في المعرفة يستند إلى التأمل الباطن والمجاهدة الروحية والرياضة القلبية، إلى جانب معانيه الأخلاقية وأحواله النفسية، أما مع ابن سينا فـ «نحن بإزاء فيلسوف له مذهب خاص في طبيعة الوجود، وفي النفس

الإنسانية التي هي جزء من هذا الوجود، فلما نظر في طبيعة النفس ومركزها في العالم الروحي -حسب مذهبه- جره ذلك إلى الخوض في مسائل عليها مسحة صوفية»[1] أي إن تصوفه جزء من مذهبه الفلسفي العام، ويرتبط بمجمل نظرياته الفلسفية الأخرى، ولكن كيف نقيّم جهود ابن سينا في حقل التصوف؟

١- عفيفي، أبو العلا، "الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا"، في الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا، بغداد، ١٩٥٢، ص٤٠٢.

التجربة الصوفية والنظرية الصوفية

كي نفهم آراء ابن سينا الصوفية وإسهاماته في النظرية الصوفية يجب أن نبدأ بالتمييز بين التجربة الصوفية والنظرية الصوفية:

أطلقت كلمة التصوف على شيئين مختلفين «الأول التجربة الروحية المباشرة التي يشعر فيها الإنسان باتصاله على نحو ما بالله، والثاني مجموعة البحوث اللاهوتية والميتافيزيقية التي وضعت لتفسير إمكان اتصال النفس الإنسانية بالله»[1] وانطلاقاً من هذا التمييز حدد الفيلسوف الانجليزي ولتر ستيس معنى كلمة "المتصوف" بأنه «الشخص الذي مرّ هو نفسه بالتجربة الصوفية - ولنقل ولو مرة واحدة في حياته- إذا كان من الضروري مثل هذا التحديد، ومن ثم فإن التعريف لا يشمل المفكر الذي يدرس التصوف

---

[1]- المرجع ذاته، ص٢٠٤.

أو يكتب عنه بشيء من التعاطف أو الذي تـأثر بأفكـار صوفية أو يؤمن بها»[1].

ومقابل المتصوف صاحب التجربة الحية فإن الكثير مـن المفكرين والفلاسفة عرضوا لنظريات صوفية، دون أن تكون لهم تجارب صوفية خاصة، ومن هنا نتساءل عن مشـروعية مثل هذه التأويلات التي تتم من خارج حقل التصوف ذاته؟ وهل من الممكن تأسيس مذاهب أو نظريات صـوفية دون الاستناد المباشر إلى التجربة الصوفية الخاصة، أي التجربـة الشخصية لصاحب النظرية؟

على الرغم من أننا نجد خصائص مشتركة بـين جميـع التجارب الصوفية، سواء أكانت مسـيحية أم إسـلامية أم يهودية أم بوذية أم هندوسية...[2]، وعلى الرغم من اتفاقهم

---

[1] - ستيس، **التصوف والفلسفة**، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، مكتبة مـدبولي، القـاهرة، ١٩٩٩، ص٥٣.

[2] - ذكر منها وليم جيمس أربع خصائص مشتركة في جميع التجارب الصـوفية، وهـي باختصار: ١- الشعور المباشر بالكشف عن حقيقة موضوعية تصاحب التجربة وهي جزء منها ٢- عدم قابلية التجربة للوصف ٣- سرعة الزوال ٤-الاستسلام . وذكر غيره

جميعاً على "عدم قابلية التجربة للوصف" إلا أن تاريخ التصوف العالمي غني بالنظريات والصيغ الصوفية المتعددة والمتنوعة والمختلفة جذرياً من بعض الوجوه، فمن أين جاءت هذه الاختلافات إن كنا نتحدث عن تجربة ذات طبيعة يتفق معظم الصوفية حول جوهرها؟ أم تشير الأشكال المختلفة للنظريات الصوفية إلى أن التجارب ذاتها متعددة أو متنوعة؟

كثيراً ما اشتكى الصوفية من عجز اللغة الإنسانية عن وصف هذه التجربة التي تعلو على الحس الإنساني الطبيعي، وأن ما مروا به لا يمكن نقله والتعبير عنه باللغة العادية، وعلى الرغم من هذه الشكوى العامة لدى معظم الصوفية إلا أن الكثير منهم كتب وعبر بطلاقة عن تجربته، ووجدت الخصائص المشتركة بين التجارب الصوفية استناداً إلى وصف المتصوفة أنفسهم لما شاهدوه أو مروا به من حالة الإدراك

من الباحثين خصائص أخرى تقترب مما ذكره جيمس: كالنور الذاتي، والإشراقة العقلية، والإحساس بالخلود، والفجائية، والإحساس بالسمو والرفعة وبالماوراء. ستيس، ولتر، **التصوف والفلسفة**، ص٦٤.

الكلي الشامل أو الكشف، وإن كانت اللغة تبقى حـاجزاً بالنسبة إليهم، نتيجة الرؤية الكلية التي تعجز اللغة أمامها، أو حسب تعبير النفّري «كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة»، ولكن النظريات الصوفية المتعددة تشير إلى إمكانية التعبير عن هذه التجارب الصوفية، وهنا تنتقل الإشكالية إلى التساؤل حول العلاقة بين التجربة الصوفية الشخصية والتعبير عنها؟

الحقيقة المجردة التي تنكشف للصوفي تمر عـبر ثقافتـه ويختلف تأويلها من صوفي لآخر استناداً إلى ثقافة صـاحب التجربة وإيمانه وعلومه، فالمتصوفة المسيحيون يؤولون تجاربهم على أساس لاهوت التثليث، بينما يفهمها الهندوس علـى أساس وحدة الوجود[1]. فجوهر التجربة وإن كان ذاته إلا أن تفسير التجربة مشروط بالصوفي ومن وجهـة نظـره هـو المؤسسة على ثقافة عصره وعقيدته وفلسفته، ولذا يجب أن يكون التمييز واضحاً بين التجربة الصوفية ذاتها وبين التعبير عنها وتأويلها من قِبَل الصوفي نفسه أو من قِبَل غـيره مـن

---

[1]- المرجع ذاته، ص٥٣.

مفكرين وفلاسفة، وما سيُبنى على هذا التأويل من مذاهب وآراء تغدو تأويلاً لتأويل «الصوفي حين يتكلم أو يكتب إما أن يكون رهن تجربته وحاله إذ ذاك، وإما أن يكون قد خرج منهما؛ فإذا كان الأول كان ذلك متعلقاً بشدة تجربته ودرجة حاله، وربما لا يستطيع أن يجد في اللغة ألفاظاً مهما دقت تعينه على وصف ما يعانيه ويعاينه ويجده... مثله في ذلك مثل المغامر الذي يعاني تجربة خطيرة فهو يتمتم ولا يكاد يبين... وإذا كان الصوفي خارجاً من حاله، فهو يتكلم عليها ويصفها من بعيد... وهو في ذلك كله متأثر بثقافته الأدبية وملكته الشعرية...»[1] ومن هنا فإن للفيلسوف غير المتصوف القدرة على دراسة التجربة الصوفية وتحليلها استناداً إلى وصف الصوفي ذاته، بما أن تأويل وتفسير التجربة يختلف عن التجربة ذاتها، وما دام بناء المذاهب الصوفية يستند بدوره على فهم التجربة وتأويلها، وليس على التجربة ذاتها، فمن المستحيل التحدث عن تجربة خالصة.

---

[1] - اليافي، د.عبدالكريم، **التعبير الصوفي ومشكلته**، منشورات جامعة دمشق، ط٢، ٢٠٠٠، ص٦٣.

وعلى ذلك فإن تأويل التجربة الصوفية قد يكون ممكناً من قِبَل الصوفي ذاته أو من قبل غيره «أنا استخدم كلمة "التأويل" لتعني أي شيء يمكن أن يضيفه العقل النظري إلى التجربة بغرض فهمها، سواء أكان ما أضافه هو فقط تصنيفاً للمفاهيم والتصورات، أو استدلالاً منطقياً، أو أي فرض تفسيري، والتأويل كذلك قد يكون من عمل المتصوف أو غير المتصوف»[1]، وعلى ذلك فإن التجربة الصوفية عند محاولة التعبير عنها تفقد حقيقتها وتتحول إلى بحث نظري عقلي، قد يتحول إلى نظرية صوفية، أو قد يُبنى عليه فلسفة عقلية وفق أسس منطقية، كما فعل سبينوزا الذي أقام فلسفته على أساس فكرة وحدة الوجود الصوفية.

وهنا نشير إلى نقطة مهمة ترتبط بالتجربة الصوفية ذاها، والصيغ المختلفة التي وجدت للتعبير عن حقيقة هذه التجربة، أو ما نطلق عليه بالنظريات الصوفية، فالأشكال المختلفة للنظريات الصوفية لا تكمن أهميتها في أنها تعطينا حقائق

---

[1] - المرجع ذاته، ص٥٤.

وأفكاراً جديدة حول طبيعة التجربة الصوفية ذاهـا، وإنما تكمن أهميتها في أنها تلقي الضوء على التقاليد الفلسفية والعلمية الموجودة في عصر الصوفي، والتي كونت شخصيته وثقافته وفلسفته الخاصة، إذ يحاول الصوفي صاحب التجربة الحية أن يكسو الحقائق المجردة التي انكشفت له، مستعيناً في ذلك بكل ما لديه من ذخيرة علمية وفلسفية ودينية اكتسبها من واقعه ومن الثقافة المهيمنة في مجتمعه، والتي يستشعر أنها تساهم في إيضاح فكره وآرائه، لتغدو النظرية الصوفية انعكاساً لثقافة عصر وفلسفة مفكر.

وبذلك تتحول التجربة الصوفية إلى بحث نظري سواء من أصحاب التجربة أنفسهم عندما يحاولون تأويل تجارهم، أو بناء مذاهب نسقية استناداً إلى فهمهم لهذه التجارب، أم من قبل الفلاسفة والمفكرين الذي حوّلوا التجارب الصوفية إلى بحث نظري، ومنحوا أنفسهم الحق في بحث ودراسة التجارب الصوفية، بعد أن صبغها الصوفية ذاهم بصبغة اللغة والعلوم والتأويلات العقلية الخاصة بهم عند محاولتهم التعبير

عن تجاربهم الشخصية «أمّا أن تسأل عمّا يــراه أصــحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية، فهذا ممــا لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب، ومتى حاول أحــد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب استحالت حقيقته وصار من قبيل القسم الآخر النظري»[1] فمحاولة التعبير عن التجربــة الصوفية يحيلها بحثاً نظرياً يسعى صاحب التجربة إلى صياغة ما مر به استناداً إلى مجموع لغته ومعارفه وعلومه «وإذا عمد الصوفي إلى التعبير فلا بد له في تجربة ذوقية عميقة مفــردة شديدة الاستحواذ على النفس من أن يحاول فيستنفد طاقات الحرف كلها، ويستنــزف أنواع دلالات الكلمة وتفــاوت إيماءات اللفظ، وتشعب طرق البيان معولاً في ذلــك علــى ثقافته وعلى التراث الفكري والأدبي الذي انتــهى إليــه»[2] فالصوفي يجري على أساليب البيان الشــائعة، ويســتند إلى معارف عصره وعلومه، وذلك كله مرحلة لاحقــة علــى التجربة ذاتها، ومن هنا تنشأ المذاهب والنظريات الصــوفية

---

[1]- ابن طفيل، **حي بن يقظان**، ص٥٩.

٢- الباقي، **التعبير الصوفي ومشكلته**، ص٥٩.

«المذهب الصوفي شأنه شأن أي نتاج عقلي آخر: يقوم على النظر البحت والإدراك الواضح بين الذات المدركة والموضوع المدرك، ويخضع لمقاييس الاستدلال العقلي، وتستخدم فيه المعلومات المستمدة من مختلف العلوم»[1].

وابن سينا عرض آراء صوفية، وهي على أهميتها آراء باحث ومفكر، ولم تكن نابعة من تجربة خاصة، فحياة ابن سينا المنغمسة باللذات والشهوات الحسية تبدو مختلفة عن حياة السالكين، واهتمام ابن سينا بالمشاهدة في الفترة المتأخرة من حياته لا يعني وجود أي ارتباط حقيقي بين ابن سينا والصوفية، وليس هذا قصراً على ابن سينا وحده، بل نجد أن الكثير من الفلاسفة المسلمين وغيرهم بحثوا في النظرية الصوفية وكتبوا في فلسفة التصوف وإن لم يكونوا هم أنفسهم متصوفة بالمعنى الدقيق للكلمة، أي لم يكونوا ذوي تجارب صوفية خاصة «بعض الناس قد يكونون من الصوفية أصحاب الأحوال من غير أن يكون لهم مذهب في

---

[1] - عفيفي، الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا، ص٤٠٥.

التصوف، في حين يكون غيرهم من أصحاب المذاهب في التصوف ولا تكون لهم أحوال صوفية»[1] فنجد من هؤلاء المفكرين الذين بحثوا في التصوف: الفارابي وابن باجة وابن طفيل، ومن الفلاسفة الغربيين نجد أن لـ"ولتر ستيس" و"وليم جيمس"[2] دراسات قيمة في التجربة الصوفية وفلسفة التصوف من دون أن ينطلقوا في أبحاثهم هذه من تجارب صوفية خاصة، وإنما هم مفكرون وفلاسفة بحثوا وحللوا ودرسوا التجربة الصوفية، وعلى ذلك يجب التمييز بين التجربة الصوفية والنظرية الصوفية «فالتجربة الصوفية التي هي قديمة قدم الإنسان، معروفة عند جميع الأمم على اختلاف أديانهم، لا يتوقف ظهورها أو اختفاؤها على صحة أو بطلان مذهب من المذاهب التي وضعت لتفسيرها، كما أن المذهب الصوفي لا يمكن بناؤه على التجربة الصوفية، وإنما

---

[1] - المرجع ذاته، ص٤٠٣.

[2] - ستيس، ولتر، **التصوف الفلسفة** ، ص٣٢. حيث يتناول إسهامات غير المتصوفة في التصوف.

ينيه صاحبه على أسس عقلية ويدلل على صحته بأدلة نظرية»[1].

إن ابن سينا فيلسوف ينطلق من رؤية فلسفية خاصة ويخضع لها آراءه في الدين والتصوف، فتصوفه يقوم على أسس عقلية فلسفية تستند إلى النظر والبحث والتأمل والمجاهدة للتخلص من حجب المادة، وليس على التجربة والوجد والمكاشفة، فهو جزء من رؤيته الفلسفية للوجود والنفس والمعرفة، ولذا فإن فهم آرائه الصوفي يتطلب العودة إلى نظرياته المتصلة بالمعرفة والميتافيزيقا، فآراؤه في النفس وخلودها وإمكان اتصالها بالعقل الفعال أو بالعالم العلوي شكلت الأسس التي بنى عليها آراءه الصوفية والتي كان قد عرضها من قبل في كتبه المشائية «ذلك أن العقل البشري سالكاً سبيل رقيه وتطوره، يمر بمراحل متدرجة بعضها فوق بعض، فهو في أول أمره عقل بالقوة، فإذا ما أدرك قدراً كبيراً من المعلومات العامة، والحقائق الكلية أصبح عقلاً

[1] - عفيفي، الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا، ص٤٠٣.

بالفعل، وقد يتسع مدى نظره ويحيط بأغلب الكليات فيرقى إلى أسمى درجة يصل إليها الإنسان، وهي درجة العقل المستفاد أو درجة الفيض والإلهام»[1] فللعقل البشري القدرة على الاتصال بالعالم العلوي والتلقي المباشر منه عن طريق الإلهام والفيض لا استناداً إلى الرياضات والمجاهدات الجسدية والنفسية فحسب، وإنما أيضاً عن طريق العقل والتأمل الفكري «كلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوي، ودنت روحه من مستوى العقول المفارقة، فإذا وصل إلى درجة العقل المستفاد أصبح أهلاً لتقبل الأنوار الإلهية وأضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر، فبالعلم والعلم وحده يمكننا أن نربط السماوي بالأرضي، والإلهي بالبشري، والملائكي بالإنساني»[2] ومن الجلي أن هذه الآراء ترتبط بنظريته في المعرفة قائمة على فكرة الاتصال بالعقل الفعال، وهذه النظرية جزء من النظام الميتافيزيقي الكوني،

---

[1]- مدكور، د.إبراهيم، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٧، ص٣٦.

[2]- المرجع ذاته، ص٣٦.

ففكرة العقول العشرة التي تشكل الواسطة في عملية الخلق، ستشكل بالمقابل السلسلة التي ترقى من خلالها النفس نحو واجب الوجود، إنها السلم الذي يتم من خلاله المعراج الروحي.

وهذا التمييز بين التجربة الصوفية والمذهب الصوفي أشار إليه ابن طفيل، حيث ينسب في "حي بن يقظان" قولاً لابن باجة في الاتصال وشرح معناه، ثم يعقب على ذلك بقوله: «وهذه الرتبة التي ينتهي إليها أبو بكر ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري، ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها»[1]، فابن طفيل أشار إلى الاتصال وإمكانه عن طريق العلم النظري والبحث الفكري، ولكنه اتصال لا امتزاج فيه، وربما يشير بقوله "لم يتخطها" إلى المقارنة مع دعاوى الصوفية أصحاب الأحوال والتجارب الصوفية في سعيهم نحو الحلول أو الاتحاد الكامل.

---

[1] - ابن طفيل، **حي بن يقظان**، تحقيق أحمد أمين، ص٥٧.

ويميز ابن طفيل بشكل واضح بين التجربة الصوفية لأصحاب المشاهدة والأذواق وبين التعبير عن هذه التجربة، ويشرح الفرق بين الإدراك النظري والإدراك الذوقي القائم على أساس المشاهدة والحضور لا على أساس المقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج، فيقول: «إن أردت مثالاً يظهر لك به الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها، فتخيل حال مَنْ خُلق مكفوف البصر إلا أنه جيد الفطرة قوي الحدس ثابت الحفظ مسدد الخاطر، فنشأ منذ كان في بلدة من البلدان وما زال يتعرف أشخاص الناس بها وكثيراً من أنواع الحيوان والجمادات وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها، بما له من ضروب الإدراكات الأخر حتى صار يمشي في تلك المدينة بغير دليل ويعرف كل من يلقاه ويسلم عليه بأول وهلة. وكان يعرف الألوان وحدها بشروح أسمائها وبعض حدود تدل عليها. ثم إنه بعد أن حصل على هذه الرتبة فتح بصره وحدثت له الرؤية البصرية فمشى في تلك المدينة كلها وطاف بها فلم يجد أمراً على

اختلاف ما كان يعتقده ولا أنكر من أمرها شيئاً، وصادف الألوان على نحو صدق الرسوم عنده، التي كانت رسمت له بها، غير أنه في ذلك كله حدث له أمران عظيمان، أحدهما تابع للآخر وهما: زيادة الوضوح والانبلاج، واللذة العظيمة»[1] والتمييز بين الإدراك والمشاهدة ذكره ابن سينا من قبل في شرحه على كتاب "أثولوجيا" المنسوب إلى أرسطو، إذ يقول: «لكن الإدراك شيء والمشاهدة الحقة شيء، والمشاهدة الحقة تالية للإدراك إذا صرفت الهمة إلى الواحد الحق، وقطعت عن كل خالج وعائق به ينظر إليه...»[2] وربما يكون ابن طفيل قد استفاد في هذا الرأي من القصة التي تُروى عن اجتماع ابن سينا وأبي سعيد بن أبي الخير، فقد روي أنهما اجتمعا نحو ثلاثة أيام، فلما افترقا سأل تلاميذ ابن سينا شيخهم عن رأيه في أبي سعيد فقال:"ما أعرفه يراه" وسأل تلاميذ أبي سعيد شيخهم عن ابن سينا

---

[1]- المرجع ذاته، ص٥٨.

[2]- ابن سينا، **شرح كتاب أثولوجيا المنسوب إلى أرسطو طاليس**، في "**أرسطو عند العرب**" لعبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٨، ص٤٤.

فقال:"ما أراه يعرفه" ويريدان بالمعرفة العلم عن طريق الفلسفة والمنطق، ويريدان بالرؤية الكشف الذي يحصل للصوفية عند بلوغهم الغاية، وقد ذكر الطوسي في شرحه على قول ابن سينا في الإشارات "والعارفون المتنزهون... خلصوا إلى عالم القدس...": «وإنما قال: "خلصوا إلى عالم القدس" لأنهم كانوا ذوي علم به، فصاروا ذوي عيان، فكأنهم كانوا قد ذهبوا إلى ذلك العالم، ولكن لا بالكلية، فذهبوا الآن بالكلية»[1].

فهذا تمييز بين الوصول عن طريق الإدراك العقلي وبين الوصول عن طريق المجاهدة والكشف، فللعقل القدرة على الوصول إلى الحق عن طريق البحث والنظر وتلك غاية السعادة التي ينشدها الفلاسفة، إذ لا يمكن أن يتم هناك اتحاد مع الخالق بعد أن أسس الوجود لديهم وفق طبقات بعضها فوق بعض تجعل بين الخالق والمخلوق فواصل لا يمكن تجاوزها الفعلي، ولكن يمكن الوصول إلى هذا العالم الإلهي،

---

[1] - ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج٤، من شرح الطوسي، ص٣٣.

عن طريق الترقي الروحي للإنسان حتى يتصل بالعقل الفعال «والعارفون المتنـــزهون، إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس والســعادة، وانتقشوا بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللــذة العليــا»[1] ونوعاً من ذلك الاتصال قال به الفقهاء و المتكلمون استنداً إلى فكرة الوحي والنبوة، دون أن يكون هناك أي حــديث عن الاتحاد أو الحلول، إذ إن فكرة الوحي والنبوة قائمة على أساس الفصل التام بين المطلق والنسبي، فصلاً لا يمكن تجاوزه الفعلي من قبل الإنسان، وإنما يتم الاتصال من خلال إرادة المطلق التي تمنح الإنسان المعرفة عن طريق الوحي إلى أفــراد مخصوصين.

وهنا سيتضح أن الفكر الصوفي القائم علــى الاتحــاد والوحدة سيشكل قبل ذلك نظامه الكوني وفــق ترتيــب يسمح له بهذه النقلة بين النسبي والمطلق، وذلك ما قام بــه السهروردي فيما بعد عندما جعل الوجود كله –برغم كونه

---

[1] - ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج٤، ص٣٢.

طبقات بعضها فوق بعض- من طبيعة واحدة، بدءاً من نور الأنوار حتى النور المضمحل في عالم المادة الصرفة، ولذا فإن الترقي هنا هو في الكيف وليس انتقالاً في النوع. وسيتم القول بوحدة الوجود أو الوحدة المطلقة استناداً إلى نظرة للكون لا تجعل بينه وبين موجده فارقاً. فمفهوم الوجود عند الفيلسوف سينعكس في نظريته للمعرفة، وإذ تتخذ نظرية المعرفة لديه شكلها الصوفي الرمزي المستند إلى الحدس والكشف فإنها لا يمكن أن تخفي بشكل كامل أساسها الوجودي المبني على أسس عقلية نسقية تتصف بالترابط المنطقي الداخلي. وقد أشار السهروردي إلى أن الحكمة المشرقية التي ادعاها ابن سينا لا تختلف في شيء عن الفكر المشائي «وهذه الكراريس وإن نسبها إلى المشرق فهي بعينها من قواعد المشائين والحكمة العامة، إلا أنه قد غير العبارة، أو تصرف في بعض الفروع تصرفاً قريباً لا يباين كتبه الأخرى بوناً يعتد به، ولا يتقرر به الأصل المشرقي المقرر في

عهد العلماء الخسروانية، فإنه هو الخطب العظيم، وهو الحكمة الخاصية»[1]

ونذكر هنا أن رأي الصوفي المغربي ابن سبعين في "بد العارف" يذكر صراحة أن آراء ابن سينا الصوفية مؤسسة على البحث الفلسفي «وأحسن ما له في الإلهيات؛ التنبيهات والإشارات، وما رمزه في حي بن يقظان، وعلى أن جميع ما ذكره فيها، هو من مفهوم النواميس لأفلاطون وكلام الصوفية، وركب شبه ذلك على التمدن والبحث الفلسفي، وهما مما لا يعول عليه ولا يسمع منه»[2]، ولذلك ينفي ابن سبعين أن يكون ابن سينا قد أدرك "الحكمة المشرقية" «ويزعم أنه أدرك الفلسفة المشرقية، ولو أدركها لتضوع ريحها عليه»[3]، ولكن ما هي هذه "الحكمة المشرقية" التي

١- السهروردي، شهاب الدين يحيى، **المشارع والمطارحات**، في "**مجموعة في الحكمة الإلهية**"، تحقيق هنري كوربان، استانبول، مطبعة المعارف، ١٩٤٥، ص١٩٥.

٢- ابن سبعين، **بد العارف**، تحقيق د.جورج كتورة، دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٨، ص١٤٤.

٣- **المرجع ذاته**، ص١٤٤.

ادعاها ابن سينا، ونسبها إليه ابن طفيل، ونفاها عنه كل من السهروردي وابن سبعين؟

مشكلة "الحكمة المشرقية" عند ابن سينا

أثار المستشرقون الخلاف حول مـــا تعنيـــه "الحكمـــة المشرقية" مع محاولات ترجمة هذا المصـــطلح إلى اللغـــات الأجنبية، فهل هي:

مُشرقية، بضم الميم أي من الإشراق Illumination

أم هي **مَشرقية**، بفتح الميم أي من الشرق Orient

الكثير من النقاش والبحث دار بعد ذلك بين المستشرقين والباحثين العرب،حول ما قصده ابن طفيل بالحكمة المشرقية عند ابن سينا، ومجمل هذه الآراء قـــد عرضـــها وناقشـــها "كارلو نللينو" في بحثه المعنون بـــ"محاولة المســـلمين إيجـــاد فلسفة شرقية" والذي قام بترجمته الدكتور عبدالرحمن بدوي في كتابه "التراث اليوناني في الحضارة الإســـلامية"[1]، ولـــن

[1] - بدوي، عبدالرحمن، **التراث اليوناني في الحضارة الإســـلامية**، وكالـــة المطبوعـــات، الكويت، ط٤، ١٩٨٠، ص٢٤٥.

نطيل في عرض مجمل هذه الآراء وإنما نشير إليها باختصار، فالحكمة المشرقية برأي البعض هي:

فلسفة الشرقيين أي الهنود مقارنة بتعاليم المشائين[1].

بينما رأى فيها البعض الآخر فلسفة الإشراق ذاتها والتي ليست إلا الأفلاطونية المحدثة[2]، ومن هنا تم الربط بين كلمة "إشراق" وبين "الشرق" من ناحية اللفظ العربي.

وتابع الكثير من المستشرقين هذا الرأي على اعتبار أن الحكمة المشرقية هي حكمة الإشراقيين، ولا يجب أن يفهم منها الحكمة الشرقية، وفهم من ذلك أن كتاب ابن سينا، هو كتاب صوفي قصد به الخاصة.

وذكر مهرن ناشر رسائل ابن سينا الصوفية أن حكمة ابن سينا المشرقية لا تختلف جوهرياً عما يقدمه هنا في هذه الرسائل، ويرى أن في هذه الرسائل عوضاً لا بأس به عن

---

[1] - نللينو، **محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية**، في التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص٢٥٢. ذهب إلى ذلك بوتوك .

[2] - **المرجع ذاته**، ص٢٥٤. ذهب إلى ذلك بوزي، وتولوك.

فَقْدِ كتاب ابن سينا في "الحكمة المشرقية" فالرسائل الرمزية التي حققها مهرن تمثل -برأيه- جوهر "الحكمة المشرقية"، وتسمية هذه المجموعة باسم "رسائل في أسرار الحكمة المشرقية" عنوان ابتدعه مهرن ولا أساس له في المخطوطات، وسنعود لمناقشة مضمون هذه الرسائل لاحقاً.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن معظم المستشرقين في هذه المرحلة عند حديثهم عن "الإشراق" يعنون بذلك نظريات الفيض المأخوذة عن الأفلاطونية المحدثة، ويؤكدون بذلك أنها استخدمت لمعارضة الآراء الأرسطية، وهذا ما جعل كاردي فو يؤكد أن ابن سينا من أنصار "حكمة الإشراق" ويؤكد أن ميتافيزيقاه وتصوفه لا تختلف مطلقاً عن مذهب "الإشراق" اللهم إلا في التسمية فحسب[1].

ومتابعة لمن قال بان "الحكمة المشرقية" عند ابن سينا هي فلسفة إشراقية، قال هورتن وآسين بلاثيوس: إن حكمة

---

[1] - المرجع ذاته، ص٢٦١.

الإشراق كان يقول بها قبل السهروردي المقتول، ابن سينا، وأنها يجب أن تقرأ "مُشرقية" بضم الميم[1].

ولينتهي الأمر ببعض المستشرقين إلى أن "فلسفة الإشراق" وجدت بالفعل وبالاسم قبل فلسفة السهروردي المقتول، وإنما هو أتى بالمصطلح الفني "حكمة الإشراق"[2].

وبقيت هذه الفكرة راسخة زمناً طويلاً، وعلى أساسها أُنكر أن تكون مخطوطتان بعنوان "الفلسفة المشرقية" لابن سينا تحويان هذا المؤلَف أو جزءاً منه، فقط لخلوها من آراء صوفية مستورة[3].

غير أن نللينو بعد عرضه هذه الآراء يعود لمناقشتها بدءاً من الناحية اللغوية، حيث يورد حججاً تؤيد قراءة كتاب ابن سينا "مَشرقية" بفتح الميم، وأن قراءة "مُشرقية" بضم الميم غير مقبولة من الناحية اللغوية.

---

[1] - المرجع ذاته، ص٢٦٥.

[2] - المرجع ذاته، ص٢٦٦.

[3] - المرجع ذاته، ص٢٦٧.

ثم يؤكد بعد ذلك أن افتراض أن ابن سينا من القـــائلين بـــ"حكمة الإشراق" قبل السهروردي وأنه هو من وضـــع أسسها وسماها بهذا الاسم، هذا الافتراض عائد لبـــوزي في عام ١٨٣٥م، في وقت لم تكن فيه أوربا تعرف من كتـــب ابن سينا إلا ما هو ذو طابع مشائي، إضافة إلى إشارة ابـــن طفيل إلى "الحكمة المشرقية" عند ابن سينا.

ومن جانب آخر فإن معرفـــة أوربـــا فيمـــا يتعلـــق بـــ"حكمة الإشراق" لم تكن في ذلك الوقت تتجاوز بضع فقرات لا يمكن من خلالها تكوين فكرة واضـــحة حـــول "حكمة الإشراق". إلا أن نللينو يذكر أنه وبعد أربعين سنة من تلك الأبحاث، قد ازدادت المعلومات ازدياداً كبيراً حول كل من ابن سينا والسهروردي، فقد نشرت نصوص صوفية لابن سينا ودرست وحللت، كما نشرت دراسات تتعلـــق بـــ"حكمة الإشراق"، مما سمح بتكوين فكرة صحيحة عـــن مذهب السهروردي المقتول، وتأكد من ذلك الاخـــتلاف

الجوهري بين فلسفة الفارابي وابن سينا من جهة وحكمة الإشراق لدى السهروردي المقتول من جهة أخرى.

ومع نشر مؤلفات السهروردي المقتول، ورسائل ابن سينا الصوفية، أصبح الاختلاف بينهما واضحاً، ولم يعد هناك مجال للشك أو للخلط بين "الحكمة المشرقية" عند ابن سينا، و"حكمة الإشراق" عند السهروردي المقتول.

ولكن رغم تلك الأدلة والبراهين التي ساقها نللينو، إلا أن العديد من المستشرقين خالفوه الرأي «على الرغم من حجج نللينو، أعتقد أن الحكمة المشرقية التي امتد العمر بابن سينا ولم يتمها، كان لها نزعة"مشرقية" تنحو بها نحو "حكمة الإشراق" التي نجدها عند تلميذه الصوفي السهروردي الحلبي»[1] . ولويس غارديه مع اعترافه بأنه لا يوجد عند ابن سينا تجربة صوفية حية، إلا أنه يرفض أن يكون التصوف عنده تتويج خارجي لفلسفته كما ذهب إلى ذلك كاردي فو، أو أنه مذهب مصطنع حسب مهرن، بل على العكس

---

[1]- ماسينيون، لويس، في الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لابن سينا، ص٧٩.

من ذلك يرى أن للتصوف عند ابن سينا جذوراً عميقة في فلسفته، رغم احتلال التعقل والتأمل الفلسفيين المكان الأول في فلسفته، إلا أن قوة أولية من التصوف الطبيعي بعثتهما «لا أظن أني أعتدي على عظمة فكر ابن سينا وقوته، وهو الفيلسوف والعالم من الطراز الأول، وأحد عظماء المفكرين في الثقافة العامة، حين لا أجد في فلسفته شاهداً على تجربة صوفية حية، أو فائقة على الطبيعة، أو طبيعية، إنه ينحو نحواً عقلياً في إدراكه للأشياء، لا نحواً ذوقياً بطريق اللاعلم، ومع ذلك تبقى فلسفته غير مفهومة في سائر مقوماتها الوجودية بدون نظر إلى هذه الدفعة الأولى للتصوف الطبيعي»[1].

وحاول هنري كوربان أن يوحد بين المعنيين "الحكمة المشرقية" و"الحكمة الإشراقية"، فهذه الحكمة إشراقية لأنها شرقية، وهي مشرقية لأنها إشراقية، فحدد معنى الإشراق على نحو ثلاثي:

---

[1]- غارديه، لويس، **المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي**، ترجمة د.أحمد فؤاد الأهواني، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٢، ص١٨.

١-الحكمة اللدنية التي يشكل الإشراق أصلها باعتبار أنه يمثل ظهور وإشراق الكائن معاً.

٢-فلسفة تفترض رؤيا داخلية وتجربة صوفية، ومعرفة هي مشرقية بالنظر لانتسابها إلى مشرق المعقولات الخالصة.

٣-فلسفة تشير إلى حكمة الإشراقيين أو المشرقيين اللدنية، أي حكمة حكماء فارس القديمة، وهذا ليس بسبب موقعهم على الأرض وحسب، وإنما لأن معرفتهم نفسها كانت مشرقية[1].

وهذا الرأي الذي يجمع بين معنى الإشراق، وبين المشرقيين بالمعنى الجغرافي، ونسبة ذلك إلى حكماء فارس القدماء قد قال به من قبل الشهرزوري شارح شيخ الإشراق، إذ عند تحديده لمعنى الإشراق قال: «حكمة الكشف، ويجوز أن يكون المراد حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع إلى الأول فإن حكمتهم معلومة

---

[1]- كوربان، هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات، بيروت، ٢٠٠٤، ص٣٢١.

بالكشف والذوق، فنسبت حكمتهم إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمانية، وكان اعتماد الفارسية في الحكمة على الكشف والذوق، وكذا قدماء اليونان خلا أرسطوطاليس وشيعته، فإن اعتمادهم على البحث والقياس»[1] فحكمة المشارقة أهل فارس، برأي الشهرزوري، قائمة على الذوق والكشف أيضاً، وترتد في النهاية إلى المعنى الإشراقي ذاته، فحكمة المشارقة حكمة إشراقية، أساسها معاينة المجردات وأحوالها العقلية بواسطة إشراق الأنوار الإلهية على القلب، واستيلائها عليه.

وربما الارتباط الواضح في اللغة العربية بين معاني "مشرق، وإشراق، وشرق" لم يثر هذا الخلاف بين العرب قديماً، وإنما نشأ عند محاولة المستشرقين ترجمة هذا المصطلح، فنشأ الخلاف في فهمه وترجمته «كثيراً ما تجاوز الأوربيون حكمة اللغة العربية التي تمتلك فيها كلمة"نور" و"نوراني"

---

[1] - الشهرزوري، شرح حكمة الإشراق، ص١٦.

الجذر ذاته الذي "للشرق" أو "شرقي" وذلك انسجاماً مع رمزية النظام الشمسي الواضحة، ويلعب هذا المعنى المزدوج للجذر"شرق" في الواقع دوراً رئيساً في الخطة الشاملة للحكايات الرمزية حيث يقترن الشرق بعالم الجواهر الروحانية المعقولة، أو عالم النور، والغرب بالعالم المادي الجسماني أو عالم الظلمة»[1].

إلا أنه مع نشر المقتطفات المتوفرة من كتاب "الإنصاف" لابن سينا، ومع الإشارات المتكررة في هذا الكتاب للمشرقيين والمغربيين، تبين اختلاف استخدامهما عند ابن سينا عن النقاشات السابقة، يقول ابن سينا في مدخل كتاب "المباحثات" «إني كنت صنفت كتاباً سميته كتاب "الإنصاف" وقسمت العلماء قسمين: مغربيين ومشرقيين، وجعلت المشرقيين يعارضون المغربيين، حتى إذا حق اللَّدد،

---

[1] - نصر، د.سيد حسين، مقدمة لدراسة العقائد الكونية في الإسلام، ترجمة سيف الدين القصير، دار الحوار، ط١، ١٩٩١، ص١٤٠.

تقدمت بالإنصاف»[١] ونتيجة للطابع الأرسطي الواضح لهذه الآراء جميعاً، حتى التي ينسبها لـ"المشرقيين"، اقترح الدكتور بدوي تفسيراً مختلفاً لكلمة "المشرقيين" بأنهم هم المشاؤون من أهل بغداد، وأن المغربيين هم الشراح الأرسطيون مثل الإسكندر وثامسطيوس ويحيى النحوي[٢]. وأيده في هذا الرأي كل من الآنسة غواشون ولويس غارديه[٣].

غير أن بينيس في بحث له بعنوان "فلسفة ابن سينا المشرقية وهجومه على البغداديين" يذهب إلى أن الشرقيين عند ابن سينا هم أهل الشرق الجغرافي بالنسبة لبغداد، وبالتالي فإن أرسطيّ بغداد هم الغربيون وليسوا الشرقيين، ويدلل على صحة رأيه ببعض الفقرات من رسالة ابن سينا

---

[١]- بدوي، د. عبدالرحمن، **أرسطو عند العرب**. وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٨، ص١٢١.

[٢]- **المرجع ذاته**، ص٢٤. من مقدمة بدوي.

[٣]- باني، د.مرفت عزت، **الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا**، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٤، ص٨٨.

إلى أبي جعفر بن المرزبان الكيا يتحامل فيها على بعض خصومه من البغدادية ممن هاجمهم وهاجموه[1].

وفي ختام هذه النقاشات والدراسات حول فلسفة ابن سينا المشرقية يقول كوربان: «إن أي حل عرض بخصوص فلسفة ابن سينا المشرقية لم يكن مقنعاً، ومع ذلك فهناك تقليد ثابت في التصوف الإسلامي مؤداه أن "الشرق" (مشرق) يشير إلى عالم النور، عالم العقول والعوالم الملائكية، بينما يقصد بـ"الغرب" (المغرب) عالم الظلام والمادة أو سقوط الأنفس، وإن هذه الطريق في فهم المشرق واضحة تماماً ليست فقط عند السهروردي، بل عند ابن سينا أيضاً في رسالته الرمزية "حي بن يقظان"»[2].

وهنا يجب أن نتناول بالبحث علاقة رسائل ابن سينا الرمزية وكتابه "الحكمة المشرقية" بفكرة الإشراق عند السهروردي، وإن كان الخلاف بينهما جلياً، فهل تؤدي

---

[1]- المرجع ذاته، ص٨٦.

[2]- المرجع ذاته، ص٩١.

كتابات ابن سينا الصوفية بشكل طبيعي إلى آراء السهروردي، أي هل تمهد حكمة ابن سينا المشرقية لحكمة الإشراق عند السهروردي؟

ومن أجل أن يتضح الجانب الصوفي لدى ابن سينا بشكل أكبر، يجب تحديد طبيعة كتاب "الحكمة المشرقية" لابن سينا، وما تحتويه رسائله الرمزية من معان صوفية.

وقد ذكرنا أن ابن سينا أشار في بداية "الشفاء" إلى أنه في كتابه هذا يعرض العلوم الفلسفية التي خلفها القدماء، أما آراؤه هو فمن أراد أن يطلع عليها فليلتمسها في كتابه"الفلسفة المشرقية"، فما طبيعة هذا الكتاب؟

يقول الدكتور إبراهيم مدكور في مقدمة تحقيق كتاب "الشفاء": «إن رجعنا إلى فهارس المكتبات وجدناها فعلاً تشتمل على مخطوطات تحمل هذا الاسم، ولكنها إن صح الوصف ليست شيئاً آخر سوى عرض لأجزاء الفلسفة الأربعة: من منطق وطبيعة ورياضة وإلهيات، على نحو ما

يلحظ في كتب ابن سينا المعروفة»[1] ويشير الدكتور مدكور في هامش الصفحة ذاتها إلى أنه بدأ في جمع هذه المخطوطات، وأنه ليس فيها مطلقاً ما يؤذن بفلسفة مغايرة لفلسفة ابن سينا المألوفة.

ومن خلال الجزء المتبقي من هذه "الفلسفة المشرقية" وهو كتاب "منطق المشرقيين" نجد أنه لا يشير إلى ثنائية في تفكير ابن سينا، بل يبدو منسجماً مع كتبه المشائية الأخرى، وهذا ما حدا بالعديد من الباحثين إلى نفي وجود فلسفة مشرقية لدى ابن سينا تختلف عما تركه من آراء مشائية في كتبه الأخرى «هذه المفارقة لمذهب المشائين كما تستشف من كتاب"منطق المشرقيين" أو "الحكمة المشرقية" أو كتاب"الإشارات والتنبيهات" — وهو من أواخر مؤلفاته، والمفترض أنه من أنضجها- لا تعدو في أكثر الأحيان، كونها مفارقة شكلية أو لفظية لا غير»[2]، على الرغم من أن ابن

[1]- ابن سينا، **الشفاء**، ج١، المدخل، ص٢١، من مقدمة إبراهيم مدكور.

[2]- فخري، ماجد، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص١٨٤.

سينا يقول في مقدمة منطق المشرقيين إنه لن يبالي بمخالفته للمشائين، ولكن هذه المخالفة لا تعني استنادها إلى آراء صوفية، وإنما يقصد بذلك معارضة الفكر اليوناني والخروج عنه «فلم يعد النموذج الأرسطوطالي يقلد تقليداً حرفياً، فطريقة البحث في مسائل الطبيعيات والإلهيات مثلاً تختلف، وبعض الآراء الأرسطوطالية ترفض ويستبدل بها أخرى أكثر انطباقاً على قواعد علم الكلام»[1]، وربما كان هذا ما قصده ابن سينا من "الحكمة المشرقية" أي محاولة الاقتراب من آراء المشارقة الكلامية –وهذا ما لم يدرس بعد- وهي المهمة التي أنجزها فخر الدين الرازي بمؤلف يحمل عنوانه دلالة "المباحث المشرقية" عمل من خلاله على دمج المباحث الفلسفية بمباحث علم الكلام.

وقد ثبت أن "منطق المشرقيين" جزء من كتاب "الحكمة المشرقية" الذي وعد به ابن سينا، وذلك بمقارنة فقرات أوردها صدر الدين الشيرازي (ت١٠٥٠هـ/١٦٤٠م) في

---

[1]- نللينو، في التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص٢٨٤.

تعليقاتـــه علـــى شـــرح قطـــب الـــدين الشـــيرازي (ت٧١٠هـــ/١٣١١م) لـــ"حكمة الإشراق" للســـهروردي المقتول، اقتبس فيها صدر الدين الشيرازي من كتاب"الحكمة المشرقية" لابن سينا عدة مرات بعضها متفق مع مـــا ورد في كتاب "منطق المشرقيين" «وهذا يقضي على كل شك في أن قطعة المنطق المطبوعة بالقاهرة هي من القسم الخاص بالمنطق الذي يكون القسم الأول من الأقسام الثلاثة التي يشـــتمل عليها كتاب"الحكمة المشرقية"»[1]. وبحوث منطق المشـــرقيين تلتقي مع آراء ابن سينا المعروفة في كتبه الأخرى، ولا يوجد ما يشير إلى توجه مغاير من حيث المضمون عمـــا ورد في كتبه السالفه، وإن كانت متابعته لأرسطو لم تمنعـــه، منـــذ مؤلفاته المشائية الكبرى كالشـــفاء والنجـــاة والإشـــارات والتنبيهات، من أن يناقش ويعارض ويأخذ بما يطمئن له من آراء سواء كانت لأرسطو أو لغيره.

[1] - المرجع ذاته، ص٢٨٧.

وبذلك فقد ثبت أن كتاب "الحكمة المشرقية" كتاب شامل في الفلسفة على طريقة المشائين المسلمين، يضم: المنطق والطبيعيات والإلهيات، وليس كتاباً في التصوف، ويرجح نللينو أن يكون اختلاف كتاب "الحكمة المشرقية" لابن سينا عن كتبه الأخرى ذات الطابع المشائي اختلافاً في طريقة العرض وتوزيع المواد أكثر من أن يكون اختلافاً في المضمون والجوهر[1]، وهو بذلك كتاب فلسفي يختلف تماماً عن "حكمة الإشراق".

ولكن بقي بعد ذلك رسائل ابن سينا ذات الصبغة الصوفية وهي "رسالة الطير" و"حي بن يقظان" و"سلامان وأبسال"، فهل تحوي هذه الرسائل جوانب إشراقية، استفاد منها السهروردي المقتول في حكمته الإشراقية وخاصة أنه يعلن في مقدمة رسالته "الغربة الغربية" أنها استكمال لما جاء به ابن سينا في حي بن يقظان.

---

[1] - المرجع ذاته، ص٢٨٩.

بين الحكمة المشرقية وحكمة الإشراق

لا شك أن أثر ابن سينا هو الأبرز في فكر السهروردي، وإن كان قد خالفه في كثير من النقاط، وبشكل خاص ما يتعلق بنظام الكون، وهو ما سيتجلى واضحاً من خلال القصص الرمزية التي نتناولها هنا.

ويرى كوربان أن الإشراق وفقاً لآراء ابن سينا، مثلما هو وفقاً لآراء السهروردي، يتباحث مع الصور المعقولة للعقل الإنساني، إلا أن هناك فاصلاً بين الفلسفة المشرقية عند ابن سينا، وتلك الخاصة بالسهروردي "أي الفلسفة المشرقية كما تجلت عند السهروردي" وذلك يشير إلى أن السهروردي يحث الفلسفة السينوية على المضي في الطريق المشرقي، ويتماثل مع تجدد التعاليم اليونانية الناشئة عن بلاد الفرس القديمة[1].

[1] - بالي، **الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا**، ص٩١.

لكن يجب أن نشير هنا إلى أن الناحية الصوفية في كتابات ابن سينا ظاهرة بشكل لا شك فيه، من خلال قصصه الرمزية ومن خلال كتاباته ذات الطابع الصوفي كالجزء الأخير من الإشارات والتنبيهات ورسالة في العشق ورسالة في ماهية الصلاة،... غير أن مصدرها يختلف عن المصدر الإشراقي عند السهروردي، فالناحية الصوفية عند ابن سينا تعود بشكل مباشر إلى التصوف الإسلامي، إضافة إلى التأثير الأفلوطيني والتأثير الباطني للغنوصية والهرمسية، وأما عند السهروردي فإن الأثر الإشراقي وإن كان لا يخلو من جميع المؤثرات السابقة إلا أن المصدر الأساس لها هو المصادر الفارسية القديمة، والتي لم يطلع عليها ابن سينا «نستطيع الجزم دون مغالطة، أن خلف ابن سينا كان "السهروردي" لا بمعنى أنه أدخل في كتبه الخاصة بعض العناصر والملامح من "ماورائيات" ابن سينا، ولكن لأنه أخذ على عاتقه متابعة الغاية التي قصدها ابن سينا من "الحكمة المشرقية" وهي في اعتقاد "السهروردي" غاية لم يقدّر لابن

سينا، بالرغم من كل جهوده، أن يسير بها إلى نهايتها الأمينة، لأنه يجهل"المصادر المشرقية" الحقة، ولقد حقق "السهروردي" هذه الغاية ببعثه وإحيائه "لفلسفة الأنوار" أو حكمتها، في بلاد فارس القديمة»[1].

وقبل عرض هذه القصص الرمزية سنحاول أن نتناول الحكمة المشرقية عند ابن سينا تناولاً مختلفاً عما عرض له الباحثون والدارسون – كما عرضنا لآرائهم سابقاً- إذ إن جميع هذه الدراسات أغفلت دراسة مضمون هذه الرسائل الرمزية، وهذا ما سنحاول أن نظهر بعض جوانبه، ليتضح معنا التشابه أو الاختلاف بين هذه القصص الصوفية، التي عُدّت ممثلة للاتجاه الصوفي السينوي، مع آراء السهروردي الإشراقية في "حكمة الإشراق".

نجد بداية أن السهروردي المقتول رفض أحد المبادئ الأساسية للفلسفة المشائية، وخاصة ما يتعلق منها بالطبيعة،

[1]- كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص٢٧٦.

ألا وهو القول بالصورة والمادة[1]، فالعالم لدى السهروردي ومن تابعه من الإشراقيين يتألف من درجات من النور، والوجود بأسره نور تتفاوت درجات شدته وهو واضح بذاته ولا يحتاج إلى تعريف، فلا شيء أظهر منه، ولا شيء أغنى منه عن التعريف، ومصدر الوجود كله هو النور المحض أو "نور الأنوار" وهو الذات الإلهية، وتتفاوت درجات الموجودات وقيمتها حسب اقترابها من النور الأعلى وحسب نورها الذاتي، فالنور العارض للموجودات في حقيقته واحد وإنما تختلف حقيقته بالكمال والنقصان وبأمور خارجه، وحتى الطبيعيات عنده قائمة على النور فجميع الأجسام درجات متفاوتة من النور والظلمة.

فالسهروردي لا يقول بوجودين: نور وظلام، وإنما هو وجود واحد متدرج من نور الأنوار حتى الظلمة، وليس للظلمة وجود بذاتها وإنما هي نور مضمحل «ليست الظلمة

---

[1]- راجع شهاب الدين السهروردي، "حكمة الإشراق"، في مجموعة دوم مصنفات، تحقيق: هنري كوربان، المعهد الإيراني الفرنسي، طهران، ١٩٥٢م. ص٧٤، "في إبطال الهيولى والصورة"، ص ٨٠ "في مباحث تتعلق بالهيولى والصورة".

إلا عبارة عن عدم النور فحسب»[1]، فالواحد الحقيقي لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد، وأول صادر عن نور الأنوار نور مجرد واحد، ومن هذا النور المجرد الأقرب يحصل برزخ ونور مجرد – برزخ من حيث فقره في نفسه ونور من حيث غناه بالأول –، وتتابع سلسلة الأنوار والبرازخ «الكون كله في الحقيقة سلسلة مستمرة من دوائر الوجود، وكلها تعتمد على النور الأصلي، والأقرب منها إلى المبدأ تتلقى تجليات وأنوار أكثر من تلك الأكثر بعداً، وكل تنوعات الوجود في كل دائرة، بل والدوائر نفسها، تتلقى النور عبر عدد غير محدود من التجليات الوسيطة»[2] ولا تتوقف سلسلة الأنوار عند الأفلاك التسعة والعالم العنصري كما في نظريات المشائين فهو يرفض حصر

---

[1] - السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص١٠٧.

[2] - إقبال، محمد، **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، ترجمة محمد السعيد جمال الدين وحسن محمود الشافعي، الدار الفنية، د.م، ط١، ١٩٨٩، ص١٠٢.

الأنوار بالتسعة وإنما سلسلة الأنوار لا متناهية[1] فالحق أن الأنوار المجردة القاهرة الصادرة عنها الأجرام الفلكية كثيرة جداً أكثر من عشرة وعشرين، ومائة ومائتين وألف ومائة ألف... تعدد إلى عدد كبير، ففيض العقول أو الأنوار كما يسميها السهروردي مستمر.

بينما نجد أنه في قصة حي بن يقظان لابن سينا فسر حدي المشرق والمغرب، بالصورة والهيولى، فالصورة رمز المشرق والهيولى رمز المغرب، وغروب الشمس في المغرب يشير إلى انعدام أثر الصورة في الهيولى، في المادة الأولى، وإلى أن الصور طارئة على عالم الهيولى الممتد في الغرب. والهيولى تكون بلا صورة، ولذا تكون الظلمة مستولية، والصورة نور من واهبها، وبواسطتها تزول الظلمة عن الهيولى المجردة.

وهنا نجد أن ابن سينا لا يختلف في شيء من ذلك عما ذكره في كتبه المشائية «الأجسام الطبيعية مركبة من مادة

[1]- للتوسع انظر: **شرح حكمة الإشراق**، "فصل في كيفية صدور الكثرة عن الواحد وترتيبها"، ص٣٥٧.

هي محل، وصورة هي حالة فيه»[1]، وهو في ذلك متابع لأرسطو، الذي يرى أن الوجود الحقيقي للأشياء يتعين من خلال الهيولى أو المادة الأولى والصورة التي تمنح الشيء وجوده وتميزه «فإن كان للأشياء الطبيعية أسباب ومبادئ، هي عناصر أولى منها تستمد الوجود وبها تكون، لا بالعَرَض، ولكن كل منها وفقاً لتحديدها الجوهري، فإنه بيّن أن عناصر كل كون هي: الموضوع والصورة»[2]. وهنا نجد أن التمييز واضح جداً بين تصور ابن سينا للطبيعة أو للكون بمجمله، وبين تصور السهروردي له، فمفهوم الكون في الفلسفة الإشراقية يختلف تماماً عن مفهومه في الفلسفة المشائية، وابن سينا في رسائله الرمزية لم يختلف تصوره للكون عما كان قد عرضه مسبقاً في كتبه المشائية، وعلى ذلك فلم يختلف فكر ابن سينا في هذه الرسائل الرمزية عن

---

[1]- ابن سينا، **النجاة**، تحقيق عبدالرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٢،ص١٢٢. و يقول:«فللأجسام الطبيعية إذا أخذت على الإطلاق من المبادئ المقارنة مبدآن فقط. أحدهما: المادة، والآخر: الصورة» المصدر ذاته، ص١٢٣.

[2]- أرسطو، **الطبيعة**، ترجمة حنين بن اسحق، تحقيق عبدالرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤، ج١، ص٦٢.

فكره المشائي، وهي لا تمت من حيث المضمون إلى الفكر الإشراقي بصلة، وإنما قام ابن سينا بعرض آرائه المشائية في قالب قصصي رمزي، معتمداً في ذلك على التعابير والمصطلحات الصوفية، فجاءت هذه القصص الرمزية ظاهرها صوفي إشراقي وباطنها مشائي أرسطي.

وهذا ما سنتبينه مع استمرارنا في بحث التصور الكوني (الكوزمولوجي) الذي طرحه ابن سينا في كل من كتبه المشائية ورسائله الرمزية.

يقوم مفهوم الألوهية لدى ابن سينا على فكرتين أساسيتين: هما التنزيه والتوحيد، وهو في ذلك يلتقي مع العقيدة الإسلامية، وإن كان قد خالط هذا المفهوم عناصر أرسطية، يقول ابن سينا في "الشفاء": «فقد ظهر لنا أن للكل مبدأ واجب الوجود، غير داخل في جنس أو واقع تحت حد أو برهان، بريئ عن الكم والكيف والماهية والأين والمتى والحركة، لا ند له ولا شريك له ولا ضد له، وأنه

واحد من جميع الوجوه...»[1] ونجد من جميع الصفات التي يطلقها على واجب الوجود أنها تتمحور حول التنزيه المطلق، ومع التنزيه المطلق تبرز مشكلة الصلة بين الله والعالم، وهنا يأخذ ابن سينا -وكما فعل الفارابي من قبل- بنظرية الصدور في تفسير وجود الكثرة عن الواحد، وبذلك لا يعود مستغرباً وجود العنصر الأفلوطيني في آراء ابن سينا، هذا الجانب الفيضي الذي حدا بالعديد من المستشرقين إلى عده جانباً إشراقياً مماثلاً لمعنى الإشراق كما طرح لاحقاً مع السهروردي المقتول وتلاميذه وشراحه، وهو ما نجد أنه مجانب للصواب مع بيان معنى الإشراق عند السهروردي من جانب، وما يستتبع ذلك من رؤية مغايرة للكون طرحها السهروردي تختلف جذرياً عن رؤية ابن سينا المشائية، وبالطبع لا نقصد هنا رؤيته المشائية للكون في كتبه المشائية كالنجاة والشفاء فقط، وإنما نقصد إلى توضيح أن رؤيته الكوزمولوجية لم تختلف عن التصور المشائي حتى في رسائله

[1]- ابن سينا، الشفاء، قسم الإلهيات، تحقيق قنواتي وزايد، ص٣٧٣.

الرمزية والتي تعدّ صوفية مماثلة –حسب مهرن– لتصوره في "الحكمة المشرقية".

في عرض ابن سينا لنظرية الفيض والتشكيل الكوني العام، يبدأ بالحديث عن المبدأ الأول والذي فعله الأول وبالذات أنه يعقل ذاته وتعقله علة للوجود «هو فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاناً مبايناً لذاته»[1]، ومن خلال المبدأ الذي يقبله ابن سينا وهو أنه «الواحد من حيث هو واحد إنما يوجد عنه واحد»[2] يفيض عن واجب الوجود عقل محض وهو كما يصفه ابن سينا: المعلول الأول، وذاته وماهيته واحدة، واحد بالعدد، صورة لا في مادة، وهو أول العقول المفارقة، وهذا المعلول الأول فيه تعددية لم تكن في الموجود الأول وذلك من حيث عقله للأول وعقله لذاته «إن المعلول بذاته ممكن الوجود، وبالأول واجب الوجود، ووجوب وجوده بأنه عقل، وهو يعقل

[1]- المصدر ذاته، ص٤٠٣.

[2]- المصدر ذاته، ص٤٠٥.

ذاته، ويعقل الأول ضرورة، فيجب أو يكون فيه من الكثرة معنى عقله لذاته ممكنة الوجود في حيزها... ثم كثرة أنه يعقل الأول ويعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب وجوده عن الأول»[1].

وهكذا فالعقول المفارقة –حسب ابن سينا- «ليست إذاً موجودة معاً عن الأول بل يجب أن يكون أعلاها هو الموجود الأول، ثم يتلوه عقل وعقل، ولأن تحت كل عقل فلكاً بمادته وصورته التي هي النفس وعقلاً دونه، فتحت كل عقل ثلاثة أشياء في الوجود»[2]، وتتسلسل الفيوضات، فالعقل الأول يلزم عنه بما يعقل الأول وجود عقل تحته، وبما يعقل ذاته وجود صورة الفلك الأقصى، وبطبيعة إمكان الوجود الحاصلة له المندرجة في تعقله لذاته وجود جرمية الفلك الأقصى و«كذلك الحال في عقل عقل، وفلك فلك، حتى ينتهي إلى العقل الفعّال الذي يدبر أنفسنا، وليس يجب أن يذهب هذا المعنى إلى غير نهاية»[3] ولا يذهب هذا المعنى

---

[1] - المصدر ذاته، ص٤٠٥.

[2] - المصدر ذاته، ص ٤٠٦.

[3] - المصدر ذاته، ص٤٠٧.

إلى غير نهاية إذ إن سلسلة الفيوضات تقف عند حد معين «فإذا استوفت الكرات السماوية عددها، لزم بعدها وجود استقسات، وذلك لأن الأجسام الأستقسية كائنة فاسدة»[1] فسلسلة الفيوضات تقف عند عدد الكرات السماوية «عدد العقول المفارقة بعد المبدأ الأول بعدد الحركات»[2] «فإذا كانت الأفلاك المتحيرة، إنما المبدأ في حركة كرات كل كوكب فيها قوة تفيض من الكوكب، لم يبعد أن تكون المفارقات بعدد الكواكب لا بعدد الكرات، وكان عددها عشرة بعد الأول»[3] فالمفارقات إذاً بعدد الكواكب وعددها عشرة بعد الأول: «أولها العقل المحرك الذي لا يتحرك وتحريكه لكرة الجرم الأقصى، ثم الذي هو مثله لكرة الثوابت، ثم الذي هو مثله لكرة زحل، وكذلك حتى ينتهي

---

[1]- المصدر ذاته، ص٤١٠.

[2]- المصدر ذاته، ص٤٠٠.

[3]- ابن سينا، **الشفاء**، ص٤٠٠. وأيضاً **النجاة**، ج٢، ص١٣٢.

إلى العقل الفائض على أنفسنا، وهو عقل العالم الأرضي، ونحن نسميه العقل الفعال»[1].

وعلى ذلك فمع العقل الأول تبدأ الكثرة، فبتعقله لواجب الوجود يصدر عنه العقل الثاني، وبتعقله لذاته من ناحية أنه واجب الوجود بغيره تفيض عنه نفس فلكية، ومن ناحية أنه ممكن الوجود يفيض عنه الفلك الأقصى، وهكذا حتى نصل إلى العقل العاشر، أو العقل الفعّال الذي يدبر عالم الأرض، ويصدر عنه عالم الكون والفساد.

فسلسلة الأفلاك الناتجة هي على النحو التالي:

١- فلك الأفلاك ٢- فلك البروج أو الكواكب الثابتة ٣- فلك زحل ٤-فلك المشتري ٥- فلك المريخ ٦- فلك الشمس ٧- فلك الزهرة ٨- فلك عطارد ٩- فلك القمر.

وهذا يتفق مع الفلك البطليموسي، والذي لم يختلف كثيراً في الشفاء، بل إن ابن سينا ذكر في قسم "علم الهيئة"

---

[1]- ابن سينا، **الشفاء**، ص٤٠١. وأيضاً **النجاة**، ج٢، ص١٣٢.

من الشفاء، أن ما يورده تلخيص للمجسطي، وهكذا «كل الفلسفات اليونانية سواء أكانت منتسبة إلى الأفلاطونية أو إلى الأرسطية، تجمع على رأي واحد: فعندهما جميعاً يمثل السطح الداخلي لفلك القمر حداً يقسم الكون إلى عالمين، يكاد يكون ممتعاً أن نقارن أحدهما بالآخر، فكل الموجودات تحت مقعر فلك القمر كانت تعتبر خاضعة للميلاد والتغير والموت، أما الأفلاك وأجرام الكرى السماوية والنفوس والعقول التي تحركها فهي على العكس قديمة وغير متغيرة، وكل شيء فوق فلك القمر يعتبر إلهياً»[1] وبقي هذا النظام اليوناني في معظم كتابات الفلاسفة المسلمين إلا أن العقول والنفوس المحركة للأفلاك لم تدع كائنات إلهية وإنما دعيت بالملائكة.

[1]- دوهيم، بيار، **مصادر الفلسفة العربية**، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر ، دمشق، ٢٠٠٥، ص٢٢.

هذا هو رأي ابن سينا في الشفاء ذو الطابع المشـــائي، ولكن هل اختلف هذا التصور في رســـائله الرمزيـــة ذات الطابع الصوفي؟

من خلال قصة حي بن يقظان وعند وصف الأقـــاليم المحيطة بالأرض، نجد أنه يتكلم عن الأجرام السماوية الـــتي أقربها إلينا فلك القمر، وهو أولها، وآخرها الفلك التاســـع، وفوقه إقليم آخر وهو علة العلل، وهو الله تعالى:

١- "فأقرب معامرة منا بقعة ســـكانها أمـــة صـــغار الجثث، حثاث الحركات، ومدنها ثمان مدن". ويشير بذلك إلى فلك القمر، وعنى بسكانها القمر نفسه، ووصفه بصـــغر الجثة، إذ كان حجمه أصغر من حجم الأرض.

٢- "ويتلوها مملكة أهلها أصغر جثثاً من هؤلاء، وأثقل حركات، يلهجون بالكتابة والنجوم والنيرنجات والطلسمات والصنائع الدقيقة والأعمال العميقة ومدنها تسع". ويشير به إلى فلك عطارد، ووصفه بالكتابة والنجوم والطلسمات...

إلخ على مذهب أصحاب النجوم، واعتقادهم دلالة عطـــارد على هذه الأمور.

٣- "ويتلوها وراءها مملكة أهلها متمتعون بالصباحة، مولعون بالقصف والطرب، مبرؤون من الغمـــوم، لطـــاف لتعاطي المزاهر، مستكثرون من ألوانها، تقوم عليها امرأة، قد طُبعوا على الإحسان والخير، فإذا ذكر الشر اشمأزوا عنـــه، ومدنها ثماني مدن". أشار به إلى فلك الزهره، ووصفها بهذه الأوصاف على مذهب أصحاب النجوم.

٤- "ويتلوها مملكة قد زيد لسكانها بسطة من الجسم، وروعة في الحسن، ومن خصالهم أن مفارقتهم مـــن بعيـــد عزيزة الجدوى، ومقاربتهم مؤذية، ومدنها خمس مدن". يشير به إلى فلك الشمس، ووصف الشمس بأنها أوتيت بسطة في الجسم لأنها عظيمة المقدار دون غيرها.

٥- "ويتلوها مملكة تأوي إليهـــا أمـــة يفســـدون في الأرض، حبب إليهم الفتك والسفك والاغتيال والمثل، مـــع طرب ولهو، يملكهم أشقر مغري بالنكب والقتل والضرب،

وقد فتن كما يزعم رواة أخبارها بالملكة الحسنى المذكور أمرها، قد شغفته حباً، ومدنها سبع مدن". يشير بذلك إلى فلك المريخ، وهذه الصفات صفاته كما يزعم المنجمون.

٦- "ويتلوها مملكة عظيمة أهلها غالون في العفة والعدالة والحكمة والتقوى، وتجهيز جهاز الخير إلى كل قطر، واعتقاد الشفقة على كل من دنا وبعد، وبذل المعروف إلى كل من علم وجهل، وقد جسم حظهم من الجمال والبهاء ومدنها سبع مدن". يشير بذلك إلى فلك المشتري.

٧- "ويتلوها مملكة كبيرة يسكنها أمة غامضة الفكر، مولعة بالشر، فإن جنحت للإصلاح أتت نهاية التأكيد، وإذا وقعت بطائفة لم تطرقها طروق متهور بل توختها، بسيرة الداهي المنكر، لا تعجل فيما تعمل ولا تعتمد غير الأناة فيما تأتي وتذر ومدنها سبع مدن". يشير بذلك إلى فلك زحل.

٨- "ويتلوها مملكة كبيرة منتزحة الأقطار، كثيرة العمار، بقعة لا يتمدنون إنما قرارهم قاع صفصف مفصول باثني عشر حداً فيها ثمانية وعشرون محطاً، لا تعرج طبقة

منهم إلى محط طبقة إلا إذا خلا من أمامها عن دورهم فسار عنه إلى خلافها، وإن أمم الممالك التي قبلها لتسافر إليها وتتردد فيها". وهو يشير بذلك إلى فلك الكواكب الثابتة، ويشير إلى عظم مقدار بعده عن الأرض وعظم مقدار سطحه.

٩- "ويليها مملكة لم يدرك أفقها إلى هذا الزمان، لا مدن فيها ولا كور، ولا يأوي إليها من يدركه البصر، وعمارها الروحانيون من الملائكة، لا ينزلها البشر، ومنها ينزل على من يليها الأمر والقدر، وليس وراءها من الأرض معمور. فهذان الإقليمان بهما يتصل الأرضون والسماوات ذات اليسار من العالم التي هي المغرب". أشار به إلى الفلك التاسع، ويقولون إنه لا يعرف مقداره، لخلوه من الكواكب.

١٠- "والملك أبعدهم في ذلك مذهباً، ومن عزاه إلى عرق فقد زل، ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هذى، قد فات

قدر الوصاف عن وصفه..." وهنا يأخذ بذكر بعض صفات الأول الحق.

نجد من هذه الترسيمة التي يحددها ابن سينا في إحدى رسائله الصوفية أنها لا تخرج عن الإطار العام للفكر المشائي، بل هي إعادة صياغة للكوزمولوجيا الكونية المشائية بلغة رمزية صوفية، لا تغير في المضمون شيئاً من المحتوى المشائي. وإنما هو إعادة ترتيب معكوس لعملية الفيض بدءاً من فلك القمر حتى فلك الأفلاك، وبذلك نجد أن تصوره الكوني بقي كما هو لم يتغير، وهذا ما يجعله مختلفاً بشكل جذري عما طرحه السهروردي فيما بعد، والذي رفض فكرة أن تتوقف سلسلة فيوضات الأنوار عند الأفلاك التسعة والعالم العنصري كما في نظريات المشائين، وإنما سلسلة الأنوار لا متناهية[1]، وفيض العقول أو الأنوار كما يسميها السهروردي مستمر، وعلى ذلك «من الخلط أن نتحدث عن إشراقية

[1]- للتوسع انظر: **شرح حكمة الإشراق**، "فصل في كيفية صدور الكثرة عن الواحد وترتيبها"، ص٣٥٧.

لدى ابن سينا، اللهم إلا إن أردنا بالإشراق مجرد الكشف والتجلي، وهو بهذا لا يقف عند ابن سينا وحده، بل يمتد إلى متصوفة آخرين»[1].

ورغم جميع الاختلافات بين الحكمة المشرقية عند ابن سينا وحكمة الإشراق كما ستتجلى لدى السهروردي، فإن مما لا شك فيه أن الطابع العام للمشائية الإسلامية التي جمعت بيت الأرسطية والنزعات الفيضية الصوفية، إضافة إلى خروج ابن سينا على المشائية، والطابع الصوفي لقصصه الرمزية، يمثل كل ذلك القاعدة التي انطلق منها السهروردي في حكمته الإشراقية.

---

[1]- مدكور، إبراهيم، **الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق**، ص٨٠.

لغة جديدة تماماً تلاحظ في هذه الرسائل والقصص الرمزية، تختلف اختلافاً كلياً عن كتبه المشائية الأخرى، وقد يشير ذلك -برأي الدكتور فخري- إلى عدم رضا ابن سينا عن أشكال التدليل الفلسفي النظري والرغبة في تخطيه أو تجاوزه باستخدام مصطلح جديد أكثر تجاوباً مع رؤيا النفس وأمانيها، لأنه أكثر مرونة وأقل صراحة[1].

هذه الرسائل في معظمها تشير إلى مصير النفس الساعية وراء الخلاص من شرك العالم المادي والرغبات الحسية التي سيطرت على هذه النفس، ورغبتها في العودة إلى عالمها الإلهي الذي يشكل موطنها الأساس وحنينها الدائم له.

وفكرة سقوط النفس من العالم العقلي أو الإلهي إلى عالم الحس والمادة، ووقوعها أسيرة للرغبات والشهوات

[1]- فخري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص٢٠٨.

الحسية وتوقها الدائم للإنعتاق من أسر المادة والعـــودة إلى العالم الإلهي، طرحت في أجواء مدرسة الإســـكندرية منـــذ القرن الأول قبل الميلاد تقريباً، حيـــث ســـيطرت فكـــرة (الخلاص) على اليهودية والمسيحية والأفلوطينية، وهو عصر حدث فيه تمازج كبير بين الفلسفة والدين، وأخذ الـــوحي والإلهام يحتل مكانه بوصفه طريقاً يقينياً للمعرفة، وانتشرت الاتجاهات الغنوصية القائمة على ثنائية الإلهي والمـــادي، أو النفس الإلهية الخالدة والجسد المادي الفاني.

وعرفت فكرة سقوط النفس من العالم الإلهي إلى العالم المادي وسعيها الدائم للترقي نحو أصلها الإلهي بشكل واضح في الفلسفة الإسلامية بوقت مبكر مع ترجمة عبدالمسيح بـــن ناعمة (١٦٤/٧٨٠ – ٢٢٦/٨٤٠) لكتاب "أثولوجيا"، وكمـــا هو واضح فإنه من أوائل كتب الفلسفة التي ترجمت، ومـــن أكثرها تأثيراً في كل من الفلسفة والتصوف الإسلاميين على السواء. ففي أثولوجيا ظهرت بشكل واضح فكرة الأصـــل الإلهي للروح، ونسبتها إلى عالم العقول، والحـــديث عـــن

هبوطها الاضطراري إلى عالم الحس والمادة، ومن ثم تعود إلى عالم العقول متى تحررت من أسر الجسد، ففي الحديث عن النفس في الميمر الأول من أثولوجيا يقول: «فارقت العالم العقلي وانحدرت إلى العالم الحسي الجسماني فصارت في هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت الكون والفساد»[1] ويستشهد كاتب "أثولوجيا" بالعديد من المفكرين لتأكيد هذه الفكرة كهرفليطس وانبدقليس وفيثاغورس وأفلاطون، ويجب أن نلاحظ أن هذه الرؤية تختلف عن الرؤية المشائية للطبيعة والنفس بشكل جذري.

مصدر آخر قد يكون أكثر أهمية من الأفلوطينية لكونه أسبق منها تاريخياً وأقرب إلى ما يطرحه ابن سينا في قصصه الرمزية، وهو المصدر الهرمسي، والفلسفة الهرمسية التي نشأت في أجواء مدرسة الإسكندرية، هي خليط من الفكر اليوناني والأفكار الدينية الشرقية، مزجت أفكار أفلاطون حول النفس مع فكرة الإله كما طرحت في الديانة المصرية

---

[1]- **أثولوجيا، في أفلوطين عند العرب** لعبدالرحمن بدوي، ص١٨.

القديمة، إضافة إلى منهج التأويل الرمزي الذي اتبعه فيلون الإسكندري، والمنحى الغنوصي المسيحي، وانتشرت الهرمسية بسرعة حتى غدت في القرن الميلادي الأول من أهم المذاهب العلمية والفلسفية في الإسكندرية، واكتسبت ضرباً من السلطة الدينية.

شكلت مشكلة النفس وفكرة الخلاص بارتباطها مع النظام الكوني جوهر الفكر الهرمسي، فالنفس ذات طبيعة إلهية، ولكنها سقطت وحلت في الجسد، ويجب على الإنسان تحرير روحه من أسر المادة للعودة إلى مصدره الأول، مستعيناً في ذلك بالكون المحيط به والذي كان له أثره الكبير في هذه النفس عند سقوطها، فالإنسان «مهمته في الحياة هي تحرير ذاته من قبضة الجسد والمادة، ثم العودة إلى مصدره، وإن هذا الصعود يصبح موضوعاً للجغرافيا الفلكية، ولدراسة الحركة من كوكب لآخر ومن ثم إلى ما وراءه»[1]، وهذا الجانب برز بروزاً واضحاً في قصة "حي بن

١- بالي، د.مرفت عزت، **أفلوطين والنـزعة الصوفية في فلسفته**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،١٩٩١، ص٢١٤.

يقظان" من خلال العرض الذي قدمه لتفسير الكون وما يحويه من نفوس وأفلاك وعقول تحيط بالأرض وتشكل حداً وسطاً بين العالم المادي والعالم الإلهي، تسعى النفوس لتجاوز هذه الأفلاك من خلال رحلة تبدأ من العالم المادي الذي سقطت فيه وصولاً إلى أصلها الإلهي، ومن ثم تبدأ النفس رحلتها الفعلية بعد أن تكون قد أحاطت بالكون عقلياً وذلك في "رسالة الطير" لترتقي وتبلغ أصلها الإلهي المشرقي.

فمصير النفس هو محور هذه الرسائل التي لا تخلو من تأثير غنوصي وهرمسي واضح، فالتشابه جلي بين قصة "حي بن يقظان" ورسالة "بومندريس" التي تبدأ بالإشارة إلى القوى البدنية المعيقة لانطلاقة النفس، وأن خلاص النفس إنما يتم بالسيطرة على القوى الحسية، ثم يقوم "بومندريس" – وهو ما يمثله حي بن يقظان عند ابن سينا– بجولة فكرية نستطلع من خلالها الكون وتركيبه وعناصره وخالقه، مؤكداً أن ارتقاء النفس في هذه العوالم والأفلاك إنما يتم من خلال

التحرر من شهوات الجسد الفاني، وصولاً إلى التحرر التام للنفس مع فناء الجسد[1].

وفي نهاية رسالة "بومندريس" يذكر هرمس أنه استنار وأدرك الحقيقة ثم عاد ليبشر الناس بالخلاص، إنها النفوس المتحررة التي تعمل على فك القيود وتحرير الأسرى من فخاخ الجسد وشِراكه في "رسالة الطير"، تعود النفس المستكملة بالمعرفة لتمارس دورها في تحرير النفوس الأسيرة، والسيطرة على قوى الجسد والمادة وتدبيرهما وفقاً لإرادة العقل، كما تجلى ذلك في قصة "سلامان وأبسال"، وقد ذكر الطوسي عند عرضه لقصة "سلامان وأبسال" أن حنين بن إسحق نقل القصة من اليوناني إلى العربي. وذلك قد يشير إلى معرفة أصلها اليوناني المتأخر، وقد يدل على أن عدداً من القصص الرمزية التي انتشرت في مدرسة الإسكندرية ترجمت إلى العربية في وقت مبكر، ومع بدايات حركة الترجمة،

---

[1]- هرمس، **هرمس المثلث العظمة**، دراسة لويس مينار، ترجمة عبدالهادي عباس، دار الحصاد،دمشق، ط١، ١٩٩٨، ص٨١.

وذكر دي بور أن قصة سلامان وأبسال مستخرجة من أسطورة ترجع إلى العصر اليوناني المتأخر أصابها تحوير بعد تحوير[1].

ولكن هذه الآراء المتعلقة بالنفس لدى الهرامسة والأفلوطينية، وإن اختلفت طرق عرضها فإن مضمونها بقي أفلاطونياً بشكل واضح، وأفلاطون في محاولته للإجابة عن سبب سقوط النفس وحلولها في البدن، وطريق خلاصها منه، قدم إجابتين قد تبدوان متناقضتين: «فهناك إجابة "فيدون" و"فايدروس" و"الجمهورية" وهي تنص على أن النفس سقطت إلى عالمنا هذا وأن عليها أن تعمل بأسرع ما تستطيع على الصعود إلى العالم العلوي، وذلك بإماتة البدن، وبالنأي عن العالم والأجسام والمحسوسات؛ ثم هناك إجابة "طيماوس" التي تنص على أن النفس جعلت لتأمل العالم ومعرفة ما فيه من نظام وقوانين، وهي بالتالي متهيأة لمعرفة

[1]- دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ص٢٧٦.

الإله مبدأ العالم وخالقه»[1] وهنا نجد موقفين من العالم: موقف متشائم يرى فيه الشر كله ويجب العمل على التخلص من كل علائق البدن، وهذا الموقف أقرب إلى الفكر الهندي، وإن كان قد سرى إلى النزعات الصوفية المسيحية والإسلامية، وموقف آخر يرى أن سقوط النفس في العالم المادي لا بد أن ينتج عنه خير «الهرامسة يرون، بعد أفلاطون، أن السقوط ربما كان أمراً لا مفر منه، وأن الإله لا بد قد سمح به لما قد ينجم عنه من خير، وأن الإنسان وإن تدهور وانحط عند سقوطه، ليستطيع بعد ذلك، عمل بعض الخير في هذا العالم، إنه يستطيع على الأقل، إيجاد كائنات إنسانية مثله، تحمل بعده في العالم المادي علامات الحقيقة الإلهية»[2] وقد ذكر الشهرزوري في مقدمة شرحه على حكمة الإشراق أن السعادة منوطة بالعلوم الحقيقية دون غيرها، فالنفس هبطت من العالم العلوي العقلي إلى العالم

---

[1]- بلدي، د.نجيب، **تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢، ص١٠٢.

[2]- المرجع ذاته، ص ١٠٥.

السفلي الظلماني لكي تستكمل بالعلوم والمعارف الحقيقية لخلوها في أول الأمر عن ذلك، والعلوم الحقيقية هي ما لا يتغير العلم به لعدم تغير المعلوم[1]، وإن كان تاريخ التصوف الإسلامي لا يخلو من الاتجاه الذي يرى في المادة شراً ويرى ضرورة إماتة الجسد حتى تترقى الروح.

ولا نريد أن نطيل في المقارنة بين الآثار الهرمسية وهذه القصص الرمزية عند ابن سينا، وإنما نريد الإشارة إلى بعض جوانب تأثيرها في فكر ابن سينا من خلال فكرة النفس وسقوطها ثم سعيها للخلاص من أسر المادة وعودها إلى أصلها الإلهي، إضافة إلى فكرة "حي بن يقظان" الهادي السماوي للروح الإنسانية أو "الطبيعة الكاملة"، أو "البومندريس" راعي الإنسان ومرشده[2]، ودور النفوس

---

[1] - الشهرزوري، شمس الدين محمد، **شرح حكمة الإشراق**، تحقيق حسين ضيائي تربتي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، ١٩٩٣، ص٧.

[2] - انظر: **متون هرمس** تأليف تيموثي فريك وبيتر غاندي، ترجمة عمر الفاروق عمر: المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة، ط١، ٢٠٠٢، ص٣٨. وأيضاً **هرمس المثلث العظمة**، ص٨١.

المستنيرة في تصريف شؤون البدن والمادة وفي تحرير النفوس المتلبسة بالمادة... .

فقصص ابن سينا تصور رحلة النفس نحو الانعتاق من أسر هذا العالم المادي، بدءاً من وعي النفس لحلولها في البدن، وتذكر أصلها الإلهي، ثم البحث عن خلاصها عبر رحلة تتم خلال هذا الكون ذاته، ولذا فإن عودة النفس إلى موطنها الأول يرتبط بمعرفة منشأ هذا العالم الذي وجدت فيه حتى تستطيع الانعتاق منه.

ولكن كيف حدث هذا التداخل بين الفكر الأرسطي الذي شغل معظم نتاج ابن سينا وبين هذه الأفكار الأفلاطونية والهرمسية؟

لا شك أن مشكلة التوفيق بين الوحدانية المطلقة لله تعالى والكثرة والتعدد في العالم، أو بين المطلق والنسبي، كانت من أهم المشكلات التي تناولها الفلاسفة المسلمون بالبحث، وكانت نقطة الربط بين الآراء الأرسطية وغيرها من أفلاطونية وأفلوطينية، إذ إن تلك المشكلة حدت

بالفلسفة الإسلامية للأخذ بنظرية الفيض في محاولة تجاوز الهوة بين اللامتناهي والمتناهي، فوحدة المبدأ الكوني في نظرية الفيض وانتظامه في سلسلة مترابطة، لقيت القبول في العالم الإسلامي لاتفاقها مع الرؤية التوحيدية للإسلام المستندة إلى مبدأ الوجود الحقيقي للحقيقة المطلقة «الصفة التوحيدية للكون والعلوم في المراحل السابقة على الإسلام تتفق مع الرؤية التوحيدية للإسلام، المنطلقة من مبدأ الوجود الحقيقي للحقيقة المطلقة فقط، وهذا ما سهل دخول هذه الرؤى في المنظور الإسلامي»[1] فالتمييز الصارم بين المتناهي واللامتناهي (بين الخلق والحق) يجعل من غير المقبول وجود نظامين، وإنما هو نظام واحد يستند إلى الحقيقة المطلقة، وهنا استخدم التشبيه للإشارة إلى أن العالم الظاهر هو ظل للعالم الحقيقي (التشبيه والتنزيه).

واستناداً إلى فكرة سقوط النفس من العالم الإلهي إلى هذا العالم المادي، وحنينها الدائم للعودة إلى موطنها

---

[1]- نصر، **مقدمة لدراسة العقائد الكونية في الإسلام**، ص ١٥.

الأصلي، لعبت القصص الرمزية دوراً محورياً في رسم معالم هذا الطريق، فالفلسفة المشرقية تسعى لتقديم فلسفة «ليس بهدف تلبية حاجة فكرية معينة، بل لتعمل كمرشد أو مساعد عقائدي، على أقل تقدير، لإشراقة الإنسان النابعة من صميم الخبرة الذاتية لمؤلفها، وتكون لغتها بالنتيجة، لغة رمزية أكثر منها ديالكتيكية، حتى ولو ابتدأت بالمنطق الأرسطوطاليسي، واستخدمت بعض أفكار الفلاسفة المشائين الكونية»[1].

ويرى كوربان أن كلمة "مشرقية" تعني بشكل أساسي مصطلحاً رمزياً يعبّر عن عالم من النور وليست جهة جغرافية فقط، والفلسفة المشرقية تعني الرحلة إلى عالم الروح بعيداً عن سجن الأحاسيس والمادة[2].

وبما أن العالم عبارة عن سجن يجب الخروج منه، فإن لنشأة الكون أو تكوينه أهمية في عملية الخروج هذه، إذ من

---

[1]- المرجع ذاته، ص١٤٣.

[2]- المرجع ذاته، ص١٤٢.

خلال هذا الكون ستتم الرحلة والخروج، وبذلك تتحول الطبيعة إلى رموز يجتاز من خلالها السالك طريقه نحو منشأه الأصلي في عالم العقول المجردة «إن رحلة العارف (السالك) هي من عالم المادة إلى عالم الصور المحضة، أو من الغرب إلى الشرق، فالشرق يرمز باعتباره الموضع الذي تشرق منه الشمس إلى عالم الصور المحضة الذي هو عالم النور، بينما يرمز الغرب- المكان الذي تغرب فيه الشمس- إلى ظلمة المادة»[1]. ومن هنا فإن "الحكمة المشرقية" تسعى لتوضيح معالم طريق العودة نحو عالم النشأة الإلهي «إجراء دراسة معمقة لكتابات ابن سينا "الباطنية" سوف يكشف أن "الفلسفة المشرقية" ... شكل من الحكمة التي من أهدافها تخليص الإنسان من عالم النقصان هذا، ودفعه إلى "عالم النور"»[2].

[1]- المرجع ذاته، ص١٩١.

[2]- المرجع ذاته، ص١٤٣.

لم يقسم ابن سينا في رسائله الرمزية العالم إلى مافوق فلك القمر وما دون فلك القمر كما هي العادة في الكونيات المشائية، وإنما هو أقرب إلى الرؤية الهرمسية والأفلوطينية القائمة على رؤية الوحدة الكامنة للكون أجمع. فكتابات ابن سينا الرمزية شبيهة بالمفهوم العرفاني للطبيعة، القائم على فهم العالم كمجموعة كبيرة من الرموز، التي يجب على المريد الانتقال من خلالها إلى ما هو وراء ذلك، وهو ما يشكل العالم الحقيقي.

وهنا يبدو تأثر ابن سينا واضحاً بالرؤية الأفلاطونية المحدثة في رؤيتها لتسلسل الإشراقات عن الفيض الإلهي، وهذا ما يجعل طريق العودة يمر عبر سلسلة معاكسة لهذه الإشراقات، أي كما يكون الإشراق من واجب الوجود نحو العالم المادي بتوسط العقول والأفلاك، يجب أن تبدأ رحلة العودة من عالم المادة مروراً بالعقول والأفلاك، وهذا ما نجده واضحاً في قصة "حي بن يقظان" لا بن سينا، والتي يشرح فيها الشيخ المرشد المراحل المختلفة للرحلة. فليتم خلاص

الإنسان من غربته في عالم المادة والحس يجب أن يجد مرشداً يوجهه ويقوده إلى خلاصه النهائي.

ومع أن رسالة "حي بن يقظان" تمثل الشرح لمسالك هذه الرحلة، إلا أن هذه الرحلة لا تبدأ بشكل فعلي إلا مع "رسالة الطير" ولتبلغ نهايتها مع قصة"سلامان وأبسال" حيث تنتهي بالجلوس على سرير الملك أي وصول النفس إلى كمالها الحقيقي مع الاتصال بالحقيقة، وسيطرتها التامة على قوى النفس الحسية، وذلك في الرواية الأولى من "سلامان وأبسال"، وأما الرواية الثانية من هذه القصة فإنها تشير إلى النفس المستكملة بالمعرفة الإلهية وصراعها ضد قوى البدن الحسية لتدبير شؤونه، والتأكيد على أن الخلاص الكامل من عالم الحس وعلائق المادة لا يتم في عالم الكون والفساد، فالاتصال بالحقيقة هو ختام رحلة النفس الإنسانية في سائر قصص ورسائل ابن سينا الرمزية «فالسلوك الذي يقوم به العارف عبر الكون، والمخاطر العديدة التي يواجهها في

طريقه، إضافة إلى موته النهائي الذي يرمز إلى إعادة ولادته روحانياً، تكمّل جميعها منهاج دور الحكايات الرمزية»[1].

حي بن يقظان

تبدأ الرحلة بوصف الطريق من قبل العقل الفعال "حي بن يقظان" للسالك أو المريد نحو العالم الإلهي، ولا يكتفي ابن سينا بوصف رحلة النفس الإنسانية، وإنما يضمنها مبادئ فلسفته الكونية، ويشرح ترقي النفس في إدراك الموجودات وصولاً إلى المبدأ الأول الذي هو غايتها «حي بن يقظان، يبدو للمريد أو السالك، كملاك يقوم بوصف العالم الذي يجب على المبتدئ الارتحال عبره، وهو عالم تتحول فيه جميع الحقائق الطبيعية إلى رموز، وهو يدعو المريد للقيام برحلته عبر عالم الرموز باتجاه النور المحض»[2].

---

[1] - نصر، مقدمة للدراسة العقائد الكونية في الإسلام، ص١٩١.

[2] - المرجع ذاته، ص١٩٠.

هدف رحلة النفس الإنسانية هو نزوعها إلى الكمال وبلوغ سعادتها، ورحلة المريد مع شيخه في الكتابات الصوفية تبدأ بالإرادة وتنتهي بالعرفان، حيث يشرح المرشد للمريد المخاطر التي يمر بها حتى يصل إلى ما وراء هذا العالم.

يبدأ وصف رحلة السالك بمعونة من العقل الفعال لتوضيح طريق الخلاص «فحي بن يقظان هو هادي النفوس الناطقة الإنسانية، وهو العقل الفعّال، آخر العقول الفلكية، وهو الذي يؤثر في العقل الإنساني»[1]، وهنا يبدأ المرشد "حي بن يقظان" بشرح هذا الطريق بداية بالإشارة إلى النفس وقواها في عالم الكون والفساد، فلن يستطيع السمو إلى الحقيقة إلا بالتخلص من القوى الحسية المسيطرة على الجسد، ولذا يشير إلى محاولة القوى الحسية "من غضبية وشهوانية" السيطرة عليه، ويشبه العالم الإنساني بالمدينة بما فيها من طرقات وأبواب ومنازل ...، فقبل توجهه نحو العالم

---

[1] - دي بور، ت.ج، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر، د.ط، د.ت، ص٢٧٦.

المشرقي عليه تخطي الحالة الإنسانية أولاً، وهي منطقة وسط بين المشرق والمغرب، بين الروحانية والمادية، ومنها تبدأ الرحلة لبلوغ الحقيقة، ومن وراء ذلك طريقان:

- طريق المشرق نحو عالم الصور والمعقولات

- وطريق المغرب نحو عالم المادة والهيولى

ويبدأ بوصف الحد الغربي، عالم المادة الذي يصفه بأنه "إقليم خراب سبخ، مشحون بالفتن والخصام والهرج" ويقول: إن هذا الطريق "يستعير البهجة من مكان بعيد" إشارة بذلك إلى عالم الصور. فيبدأ من الهيولى ويشير إلى أن بينها وبين العالم الإنساني أقاليم أخرى إشارة إلى الأنواع المعدنية والنباتية والحيوانية، وأما وراء هذا العالم من ناحية السماء فيبدأ بتعداد الأفلاك السماوية بدءاً من: ١- فلك القمر ٢- فلك عطارد ٣- فلك الزهرة ٤- فلك الشمس ٥- فلك المريخ ٦- فلك المشتري ٧- فلك زحل ٨- فلك الكواكب الثابتة ٩- فلك الأفلاك

ومن خلال ذلك نجد أن عالم الكون والفساد وعالم الأفلاك كلها تنتمي إلى العالم المغربي، وهنا نؤكد على الأفلاك فقط، وأما العقول والنفوس المحركة لها فإنها تنتمي إلى العالم المشرقي.

والطريق نحو المشرق هو طريق نحو عالم الصور، يبدأ أول ما يبدأ بصور الاستقسات الأربع التي عبر عنها بقوله: إنما هو بر رحب، ويم غمر، ورياح محبوسة، ونار مشبوبة. أي الأرض والماء والهواء والنار.

ثم يليه على التوالي صور المعادن وصور النبات وصور الحيوان غير العاقل، وصولاً إلى الصورة الإنسانية، والتي هي العقل الإنساني مجردة من المادة، ويصف القوى الإنسانية الباطنة وحواسه الظاهرة.

وصولاً إلى وصف النفوس التي تهذبت وتأدبت وترقت حتى وصلت إلى درجة تداني عالم الملائكة، وبعد ذلك يلج عالم الملائكة، حيث يصف النفوس الفلكية والعقول المفارقة وأن لكل منهم رتبة لا يعدوها، وصولاً إلى الدرجة الأقرب

من الملك الحق وهو العقل الفعال، ليذكر بعد ذلك نبذاً من صفات الأول الحق.

ونلاحظ من هذه الرسالة أن عالم الكـون والفسـاد والأجرام السماوية كلها تنتمي إلى العالم الغربي وأما العـالم الشرقي فيضم عالم الصور والعقول المفارقة ونفوس الأفلاك والملائكة وواجب الوجود.

وهذا التوصيف الذي عرضه ابن سينا في "حـي بـن يقظان" لا يختلف في شيء عن تصنيفه للموجودات في كتبه المشائية، ونجد هنا أن للملائكة دوراً مهماً في النظام الكوني عند ابن سينا وفقاً لهذه الترسيمة المشائية الإسلامية باعتبارها المحرك الذي يحرك الأفلاك بينما هي نفسها تتحرك بـإرادة الله، فدور الملائكة أصبح مركزياً في كتابات ابـن سـينا الرمزية، إذ إن الملائكة في النهاية هي من يقـود الإنسـان ويسير به إلى سعادته النهائية. وهذا الجانب المتعلق بالملائكة سيتطور بشكل كبير ويأخذ دوره المركزي فيما بعـد مـع شيخ الإشراق السهروردي، في نظامـه الكـوني وفكـره

الإشراقي، لتتكون مدرسة إشراقية في فارس بتأثير من أفكار ابن سينا، مع تعديلات السهروردي وشروح تلاميذه، دعاها هنري كوربان «السينوية السهروردية»[1].

فقصة حي بن يقظان الرمزية «تبين عروج النفس من عالم العناصر، مجتازة عوالم الطبيعة والنفوس والعقول، حتى تبلغ عرش الواحد القديم»[2].

رسالة الطير

في "حي بن يقظان" دعوة للسفر نحو المشرق، وأما في "رسالة الطير" فهذا السفر يبدأ فعلاً، وهذه الرسالة تشرح حالة النفس التي أدركت أنها أسيرة البدن وعالم المادة، أو العالم الغربي بشكل عام، ولذا تسعى للتخلص من هذا الأسر والعودة إلى عالمها، والطير رمز للحرية والعلو ويشير إلى السعي نحو التحرر والانعتاق من عالم المادة.

---

[1]- كوربان، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ص٢٧٦.

[2]- دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ص ٢٧٥.

ومع توضح معالم هذا الكون بحديه الغربي والشرقي، وإدراك النفس لأصلها المشرقي ولكونها سجينة في هذا العالم الغربي، تبدأ الرحلة نحو العالم المشرقي.

تبدأ القصة بذكر سقوط النفس في عالم المادة، وتشبيه النفوس بالطير الأسير في حدود الجسد من التشبيهات المتكررة في الكتابات الصوفية، واستخدمها ابن سينا في قصيدته العينية:

هبطت إليك من المحل الأرفع   ورقاء ذات تعزز وتمنع

ويشير إلى أن هذه الأنفس قيدت بالأهواء والرغبات حتى كادت أن تنسى أصلها السماوي الروحي وتركن إلى العالم المادي، إلا أن هذه الأنفس بمساعدة من المرشد والهادي -والذي مثله حي بن يقظان في الجزء الأول من القصة- إضافة إلى أمر مهم وهو مساعدة النفوس المتحررة من أسر المادة لغيرها من النفوس التي لا تزال في الأسر، إذ إن الواصل سيقوم بدور المرشد والمدبر للبدن والمجتمع في الجزء الأخير من هذه الثلاثية "سلامان وأبسال"، فالنفوس

المتحررة تساعد النفوس الأسيرة في شرك المـــادة وكثافتـــها للتخلص من هذا الأسر، وتتمكن من ذلـــك، إلا أن هـــذا الخلاص لا يكون تاماً، ويشير ذلك إلى استحالة الوصول إلى الخلاص الكامل في هذا العالم.

وبعد تخلص النفس من علائق المادة تبدأ رحلتها نحـــو عالمها المشرقي، ومنذ بداية الرحلة يقول: إن أمام النفس قبل الوصول إلى الملك "ثمان شواهق"، وقد فسر البعض هـــذه الشواهق الثمان بأنها المقامات التي يمر بها السالك، أو أنهـــا العقبات التي يجب أن يجوزها، ولكنا نرى أنها تمثل الأفـــلاك التي تفصل بين الملك الحق واجب الوجود وبين عالم الكون والفساد، إنها الأفلاك التي وصفها من قبل في "حـــي بـــن يقظان"، وحين يصل إلى الجبل الثامن يصفه بأنـــه شـــامخ خاض رأسه في عنان السماء، تسكن جوانبه طـــير لم يلـــق أعذب ألحاناً، وأحسن ألواناً، وأطرف صـــوراً، وأطيـــب معاشرة منها، وهو فلك البروج في "حي بن يقظان" وصفه بذات الصفات تقريباً حيث يقول"ويتلوها مملكـــة كـــبيرة،

منتزحة الأقطار، كثيرة العمار"، ويقول بعد ذلــك إن وراء هذا الجبل مدينة يتبوؤها الملك الأعظم، وهنا يشير إلى فلك الأفلاك، وصولاً في النهاية إلى حجرة الملك ثم يذكر نبذاً من وصفه.

غير أن هذا الوصول ليس بدائم، والقيود التي بقيت من عالم الأسر لم تنحل، إذ لن يقدر علــى حــل الحبائــل إلا عاقدوها، وكما ذكرنا من قبل لا أمل بالخلاص النهائي في هذا العالم.

يقول كوربان في تعليق على رسالة الطير: «وعلى غرار الحياة السينوية الصوفية، كأن الطير الذي يصــل إلى نهايــة الرحلة ولو لحظة، فهذا ليس معناه النجاة النهائية، كمــا أن التجربة الموجودة في القصة وتفسير النفس، ما هو إلا توقــع الانجذاب الصوفي للنشوة النهائية، ولذا فإن الــنفس يجــب عليها أن تعود من هذه النشوة المشرقية، وهــي مــن الآن

فصاعداً تسير في صحبة رسول الله، وهذا معناه أنها في صحبة الملك»[1].

وعلى ذلك فإن التخلص النهائي من علائق المادة لا يمكن أن يتم بغير معونة إلهية، ولا يمكن أن يكون تاماً في هذه الحياة، ولذا فإن الرسول الذي أرسل مع الطير لفك القيود عنها ربما يشير إلى الفصل الكامل بين الروح والبدن «فكل من الشيخ والمريد يحتاج، بعد استنفاد الوسائل العادية، إلى جهاد يخلصهما من بقية قيود المادة، ولا يقدر على ذلك إلا الله الذي ركب الإنسان من روح وجسد»[2].

سلامان وأبسال

في الجزء الأخير من هذه الثلاثية نصل إلى وصف حال النفوس المستكملة بالمعرفة الإلهية، فقصة سلامان وأبسال تشرح حال العقل النظري الذي ترقى في درجات العرفان

---

[1]- بالي، مرفت، **الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا**، ص٦٤.

[2]- دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ص ٣٠٢، من تعليقات الدكتور أبو ريدة.

والكمال، وكيف أن هذا الترقي في العالم الإلهي جعل النفس في حل من أسر القوى البدنية: من حسية وخيالية ووهمية، فهذا العقل هو في النهاية المسؤول عن انتظام مصالح البدن رغم تآمر القوى البدنية من غضبية وشهوية عليه وميلها إلى تسخيره، إلا أنه يبقى منجذباً إلى عالمه، وفي حال انشغاله بالأمور الفانية فإن جذبات الحق تأتيه كالبرق اللامع من خلال الغيم المظلم لتذكره بأصله الإلهي.

وهنا نجد تتمة رسالة الطير، إذ بعد أن تكون النفس قد نعمت بخلسات من النور الإلهي واستضاءت بها فإن عليها العودة مرة أخرى إلى عالم الكون والفساد وأن تقوم بدورها في تدبير مصالح البدن، رغم ما يعترضها من صعاب، نتيجة سعي القوى البدنية لتسخير العقل ليكون مؤتمراً برغبات البدن الفانية.

ورغم ذلك فقد تسيطر قوى البدن نتيجة اضمحلال العقل، وقد يسيطر العقل على القوى البدنية مع تقدم العمر وزوال هيجان الغضب والشهوة، حتى تصل النفس إلى

المرحلة الأخيرة حيث ينقطع تدبيرها للبدن، وهو ما يشير إليه موت "أبسال" «موت أبسال، الذي يمثل العارف هنا، إشارة إلى استمرارية عملية الإشراق وعدم قابليته للانعكاس والانقلاب، فالرحلة باتجاه الشرق ذي النور المحض هي رحلة لا عودة فيها ولا نكوص. فإذا ما تم انسلاخ العارف عن عالم المادة ودخل في عالم الصور المحضة -أو عالم الملائكة- فإنه لن يسقط في ظلمة هذا العالم ثانية»[1].

فالتحرر الكامل للنفس من أسر المادة لن يتم إلا بمفارقتها لعالم المادة، وهذا ما يفسر الرياضات الصوفية القاسية الهادفة إلى إماتة القوى الحسية، والمجاهدات النفسية من أجل الترقي الخلقي، والنهاية ستكون ذاتها التي أشار إليها سابقاً في "رسالة الطير".

هذه القصة بأجزائها الثلاث بمثابة رؤية فكرية صيغت بشكل رمزي، تمثل رحلة النفس الإنسانية في هذه الحياة، بدءاً من إطلاعها على هذا الكون الفسيح عن طريق نور

[1]- نصر، **مقدمة لدراسة العقائد الكونية في الإسلام**، ص١٩٠.

العقل أو عن طريق العقل الفعال "حي بن يقظان" -هـذه الرؤية ستعرض بشكل أكثر وضوحاً وتوسعاً، وخاصة ما يتعلق بدور العقل في الاتصال، مع قصة حي بن يقظان لابن طفيل- ويمثل العقل الفعال أو جبريل الواسطة بين الإنسان والعالم الإلهي، والذي من خلاله يعرف الإنسان ما يعرفه عن العالم الإلهي، وهذه الرؤية لا تختلف من حيث الفكرة عن الرؤية الدينية الرسمية والتي يمثل فيها جبريل الدور ذاته، إنه الواسطة بين العالم الإنساني والعالم الإلهي، وعن طريق الوحي يتعرف الإنسان على جوانب من هذه العوالم الروحية، إلا أن دور الملائكة هنا لم يعد مخصوصاً بالأنبياء، بل يصبح المَلَك في قصص ابن سينا مرشداً للإنسان وموجهاً له في رحلته من عالمه المادي المحسوس نحو أصله المشرقي النوراني، وعلم الملائكة لعب دوراً أساسياً فيما بعد في فلسفة الإشراق عند السهروردي المقتول، واستمر دوره أساسياً في كل فلسفة إشراقية.

اعتقد أفلاطون بأسبقية الروح على البدن وأنها كانت تحيا في عالم المثل والحقائق المجردة ثم أهبطت إلى العالم المادي، ولذا فإن المعرفة لديه تذكر والجهل نسيان، وقد لا تختلف رؤية ابن سينا كثيراً عن ذلك، فالنفس أُهبطت من عالمها النوراني إلى عالم المادة ومع كثرة الانشغال كادت أن تنسى أصلها المشرقي لولا ما جاءها من المدد الإلهي الذي أيقظ فيها الحنين إلى موطنها الأول، وكما هبطت النفس من عالم الروحانيات والمثل المجردة إلى العالم الحسي، فإنها قادرة على العودة ثانية إلى منشئها، هذا هو الدور الذي لعبه حي بن يقظان عندما أخذ يشرح أقسام الكون وموقع الإنسان فيه والغاية التي يجب أن يسعى للوصول إليها بإرادته، ومن هنا كان بدء هذه الرحلات بالإرادة، التي تدفع بالسالك نحو طريق مشارق الأنوار لتكتمل هذه الرحلة بالعرفان مع قصة الطير، حيث تصل النفس إلى الحقيقة المطلقة بعد أن تجاهد للتخلص من أسر المادة، ولكن وصولها إلى الحقيقة وصول كشف ومعرفة لا وصول اتصال واتحاد، إذ لا يمكن أن

يكون الاتصال كاملاً في هذا العالم، ومادامت الروح مرتبطة بهذا الجسد، وإنما واجب النفس الواصلة إلى الحقيقة أن تعود لتصبح هي مرشداً وهادياً للأنفس المنشغلة في عالمها المادي، وهذه المهمة وجدت تطبيقها الفعلي مع قصة "سلامان وأبسال"، حيث تعمل النفوس المستكملة بالحقائق على تدبير مصالح البدن بإرادة العقل لا وفقاً لرغبات القوى الحسية، وهذا هو دورها في هذه الحياة حتى تكتمل مهمتها وتعود بعد ذلك إلى عالمها الإلهي بشكل كامل.

النفس

هبطت إليـــك من المحـــلّ الأرفـــع

ورقـــاء ذات تعـــزّز وتـــمنّع

محجـــوبة عن كلّ مقـــلة عـــارف

وهي التي ســـفرت و لم تتبرقع

وصـــلت على كرهٍ إليـــك وربمـــا

كرهت فراقك وهي ذات تفجع

أنفت وما أنســـت فلمـــا واصلت

ألفت مجاورة الخـــراب البلقـــع

وأظنّها نســـيت عهـــوداً بالحمـــى

ومنـــازلا بفـــراقهـــا لم تقنـــع

حتى إذا اتصـــلت بهـــاء هبوطهـــا

في ميم مركـــزها بذات الأجرع

علقت بها ثاء الثقيـــل فأصـــبحت

بين المعـــالم والطـــلول الخضّـــع

تبـــكي إذا ذكرت دياراً بالحمـــى

بمـــدامع تهمـــي ولمّـــا تقطـــع

وتظل ســـاجعة على الدمـــن التي

درســـت بتكرار الرياح الأربـــع

إذ عاقها الشرك الكثيف وصدّها

قفص عن الأوج الفسيح الأربـــع

حتى إذا قرب المســـير من الحمى

ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع

وغدت مفـــارقة لكلّ مخلّـــف عنها

حليف الـــترب غيـــر مشـــيّع

سجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت

ما ليس يدرك بالعيون الهجّـــع

وغدت تغرد فوق ذروة شاهق

والعلم يرفع كل من لم يرفع

فلأي شيء أهبطت من شاهق

سام إِلى قعر الحضيض الأوضع

إن كان أرسلها الإله لحكمة

طويت عن الفذ اللبيب الأروع

فهبوطها إن كان ضربة لازب

لتكون سامعة لما لم تسمع

وتعود عالمة بكل خفية

في العالمين فخرقها لم يرقع

وهي التي قطع الزمان طريقها

حتى لقد غربت بعين المطلع

وكأنها برق تألق بالحمى

ثم انطوى فكأنه لم يلمع

حي بن يقظان لابن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقي إلا بالله وإليه أنيب

وبعد، فإن إصراركم معشر إخواني على اقتضاء شــرح قصة حي بن يقظان هزم لجاجي في الامتناع، وحل عقــد عزمي في المماطلة والدفاع، فانقدت لمســاعدتكم وبــالله التوفيق.

إنه قد تيسرت لي حين مقامي ببلادي برزة[1]، برفقــائي إلى بعض المتنــزهات[2] المكتنفة لتلك البقعة، فبينــا نحــن نتطاوف[3]، إذ عنّ لنا شيخ بهي قد أوغل في السن، وأخنت عليه السنون، وهو في طراءة العز لم يهن منــه عظــم ولا تضعضع له ركن، وما عليه من المشيب إلا رواء من يشيب،

[1] - بلاده هي بدنه وأعضاؤه التي هي محل قواه، ويريد ببرزة النهضة والتـيقظ إلى أن وراء حياة البدن والأعضاء حياة روحية أخرى، ورفقاؤه أي قواه التي في البدن.

[2] - المعقولات.

[3] - حولان النفس لطلب المعقولات وتأملها.

فنــزعت إلى مخاطبته، وانبعثت من ذات نفسي لمداخلتـــه ومجاورته.

فملت برفقائي إليه، فلما دنونا منه بدأنا هـــو بالتحيـــة والسلام، وافتر عن لهجة مقبولة، وتنازعنا الحـــديث حـــتى أفضى بنا إلى مساءلته عن كنه أحوالـــه واســـتعلامه ســـنه وصناعته، بل اسمه ونسبه وبلده، فقال: أما اسمـــي ونســـبي فحي بن يقظان، وأما بلدي فمدينة بيت المقـــدس، وأمـــا حرفتي فالسياحة في أقطار العوالم، حتى أحطت بها خـــبراً، ووجهي إلى أبي، وهو حي، وقد عطوت منه مفاتيح العلوم كلها، فهداني الطريق السالكة إلى نواحي العالم، حتى زويت بسياحتي آفاق الأقاليم.

فما زلنا نطارحه المسائل في العلوم ونستفهمه غوامضها حتى تخلصنا إلى علم الفراسة[1]، فرأيت من إصابته فيـــه مـــا قضيت له آخر العجب، وذلك أنه ابتدأ لما انتهينا إلى خبرها

[1] - يريد بعلم الفراسة علم المنطق الذي به يميز الصدق من الكذب والحق من الباطل، وإلى ما جبل عليه الإنسان من استعداد للعلوم والمعارف.

فقال: إن علم الفراسة لمن العلوم التي تنقد عائدها نقداً فيعلن ما يسره كل من سجيته، فيكون تبسطك إليه وتقلصك عنه بحسبه، وإن الفراسة لتدل منك على عفو من الخلائق ومنتقش من الطين، وموات من الطبائع، وإذا مستك يد الإصلاح أتقنتك، وإن خرطك العار في سلك الذلة انخرطت[١]، وحولك هؤلاء الذين لا يبرحون عنك[٢]، إنهم لرفقة سوء، ولن تكاد تسلم عنهم وسيفتنونك أو تكتنفك عصمة وافرة.

وأما هذا الذي أمامك فباهت مهذار، يلفق الباطل تلفيقاً، ويختلق الزور اختلاقاً، ويأتيك بأنباء ما لم تزوده[٣]، قد درن حقها بالباطل، وضرب صدقها بالكذب، على أنه هو عينك وطليعك، ومن سبيله أن يأتيك بخبر ما غرب عن جنابك وعزب عن مقامك، وإنك لمبتلى بانتقاد حق ذلك

[١]- الاستعداد للرذائل أو الفضائل .

[٢]- إشارة إلى القوى البدنية التي لا تفارق القوة العقلية.

[٣]- يشير بذلك إلى قوة التخيل، وأشار بقوله "يلفق الباطل" إلى أن من طبيعة هذه القوة أنها دائماً تحاول أن تشبه الشيء بالشيء من دون أن تكون علاقة قوية بينهما.

من باطله، والتقاط صدقه من زوره، واستخلاص صوابه من غواشي خطئه. إذ لا بد لك منه، فربما أخذ التوفيق بيـــدك ورفعك عن محيط الضلالة، وربما أوقفك التحير، وربما غرك شاهد الزور.

وهذا الذي عن يمينك أهوج[1]، إذا انـــزعج هائجـــه لم يقمعه النصح، ولم يطأطئه الرفق، كأنه نار في حطـــب، أو سيل في صبب، أو قرم مغتلم، أو سبع ثائر.

وهذا الذي عن يسارك فقذر شره، قرم شبق[2]، لا يملأ بطنه غير التراب، ولا يسد غرثه إلا الرغام، لعقـــة لحســـه طعمة حرصة، كأنه خنـــزير أجيع ثم أرسل في الجلة.

ولقد ألصقت يا مسكين بهؤلاء إلصاقاً لا يبريك عنـــهم إلا غربة تأخذك إلى بلاد لم يطأها أمثالهم[3]، وإذ لات حين تلك الغربة، ولا محيص لك عنهم، فلتطَلْهُم يدك، وليغلبهم

---

[1] - إشارة إلى القوة الغضبية .

[2] - إشارة إلى القوة الشهوانية.

[3] - أراد بذلك ما عليه قوته العقلية من ملازمة هذه القوى الأخرى لها، وصرورة مجاورتهـــا إياها ولا مخلص للعقل ولا منجى، ما دام مع البدن.

سلطانك، وإياك أن تُقبِضهم زمامك، أو تسهل لهم قيادك، بل استظهر عليهم بحسن الإيالة، وسمهم سوم الاعتدال، فإنك إن متنت لهم سخرتهم ولم يسخروك، وركبتهم ولم يركبوك، ومن توافق حيلك فيهم أن تتسلط بهذا الشكس الزعر على هذا الأرعن النهم، تزبره زبراً فتكسره كسراً؛ وأن تستدرج غلواء هذا التائه العسر بخلابة هذا الأرعن الملق، فتخفضه خفضاً. وأما هذا المموه المتحرص، لا تحتج إليه، أو يأتيك موثقاً من الله غليظاً، فهنالك صدقه تصديقاً، ولا تحجم عن إصاخة إليه لما ينهيه إليك، وإن خلط فإنك لن تعدم من أنبائه ما هو جدير باستثباته وتحققه به[1].

فلما وصف لي هؤلاء الرفقة وجدت قبولي مبادراً إلى تصديق ما قرفهم به، فلما استأنفت في امتحانهم، طريقة المعتبر، صحح المختبر منهم الخبر عنهم، وأنا في مزاولتهم

[1]- يشير إلى الطريق الذي يجب أن يسلك في تدبير القوة المتخيلة للوصول إلى السلامة، وذلك كأن لا يثق بها كل الثقة ، ويميز صدقها من كذبها، وباطلها من حقها.

ومقاساتهم، فتارة لي اليد عليها، وتـــارة لهـــا علـــيّ، والله المستعان على حسن مجاورته هذه الرفقة إلى حين الفرقة.

ثم إني استهديت هذا الشيخ سبيل السياحة، اســـتهداء حريص عليها مشوق إليها[1]، فقال: إنك ومن هو بســـبيلك من مثل سياحتي لمصدود، وسبيله عليك وعليه لمسدود[2]، أو يسعدك التفرد، وله موعد مضروب لن تسبقه، فاقنع بسياحة مدخولة، بإقامة تسيح حيناً وتخالط هؤلاء حينـــاً، ومـــتى تجردت للسياحة بكنه نشاطك وافقتـــك وقطعتـــهم، وإذا حننت نحوهم انقلبت إليهم وقطعتني، حتى يأتي لك أن تتولى براءتك منهم.

فرجع بنا الحديث إلى مساءلته عن إقليم إقليم مما أحاط بعلمه ووقف عليه خبره، فقال لي:

---

[1]- أراد بذلك إتباع سبيل العقل.

[2]- لمخالطة العقل الحس والتخيل، وهذا دأبه حتى مفارقة النفس للبدن.

إن حدود الأرض ثلاثة: حد يحده الخافقان[1]، وقد أُدرك كنهه وترامت به الأخبار الجلية المتواترة والغريبة، يجل ما يحتوي عليه.

وحدان غريبان[2]: حد المغرب وحد قبل المشرق، ولكل واحد منهما صقع قد ضرب بينهما وبين عالم البشر حد محجوز، لن يعدوه إلا الخواص منهم المكتسبون منّة لم يتأت للبشر بالفطرة[3]. ومما يفيدها الاغتسال في عين خرارة في جوار عين الحيوان الراكدة، إذا هدي إليها السايح فتطهر بها وشرب من فراقا سرت في جوارحه منة مبتدعة يقوى بها على قطع تلك المهام، ولم يترسب في البحر المحيط، ولم يكأده جبل قاف، ولم تدهدهه الزبانية مدهدهة إلى الهاوية.

فاستزدناه شرح هذه العين، فقال: سيكون قد بلغكم حال الظلمات المقيمة بناحية القطب، فلا يستطيع عليها

---

[1]- عالم المركبات المحسوسة في عالمي الأرض والسماء.

[2]- هما الهيولى والصورة. فالتي وراء المغرب الهيولى، والتي من قبل المشرق الصورة.

[3]- أي علم المنطق.

الشارق في كل سنة إلى أجل مسمى، [إلا] أنه من خاضها، ولم يحجم عنها، أفضى إلى فضاء غير محدود قد شحن نوراً، فيعرض له أول شيء عين خرارة، تمد نهراً على البرزخ[1]، من اغتسل منها خف على الماء، فلم يرجحن على الغرق، وتقمم لك الشواهق غير منصب، حتى تتخلص[2] إلى أحد الحدين المنقطع عنهما.

فاستخبرناه عن الحد الغربي لمصاقبة بلادنا إياه، فقال: إن بأقصى المغرب بحراً كبيراً حامئاً، قد سمي في الكتاب الإلهي عيناً حامئة[3]، وإن الشمس تغرب من تلقائها، وممد هذا البحر من إقليم غامر فات التحديد رحبه، لا عمّار له إلا غرباء يطرؤون عليه، والظلمة معتكفة على أديمه[4] وإنما يحمل

---

[1]- أي يصير مدداً للعقل الهيولاني المستعد للمعارف.

[2]- أي بلغ من علم المنطق درجة بحيث يطلع على الحقائق من غير تعب ولا نصب.

[3]- أشار بها إلى الهيولى، وغروب الشمس فيها نصيب الصورة منها، وملابستها إياها.

[4]- أي أنه من إقليم واسع مشتمل على أصناف من الكائنات من العناصر. والصورة طارئة عليها من موضع بعيد عن موطن الهيولى. إذ من حق الهيولى أن تكون بلا صورة، فهناك تكون الظلمة مستولية، والصورة نور من واهبها، وبواسطتها تزول الظلمة عن الهيولى المجردة.

المهاجرون إليه لمعة نور[١]، مهما جنحت الشمس للوجوب، وأرضه سبخة، كلما أهُلت بعمار نبت لهم فابتنى بها آخرون، يعمرون فينهار ويبنون فينهال، وقد أقام الشجار بين أهله بل القتال، فأينما طائفة عزت استولت على عقر ديار الآخرين وفرضت عليهم الجلاء، تبتغي قراراً، فلا يستخلص إلا خساراً[٢]، وهذا ديدنهم لا يفترون، وقد تطوق هذا الإقليم كل حيوان ونبات، لكنها إذا استقرت به ورعته وشربت من مائه غشيته غواش غريبة من صورها[٣]؛ فترى الإنسان فيها قد جلله مسك بهيمة، ونبت عليه أثيث من العشب، وكذلك حال كل جنس آخر، فهذا إقليم خراب سبخ مشحون بالفتن والهيج والخصام والهرج، يستعير البهجة من مكان بعيد، وبين هذا الإقليم وإقليمكم أقاليم أخرى[٤].

---

[١] - أي أن الكائنات الفاسدة استحدث نورها من صورها المستفادة عند أفول الصورة في هيولاها.

[٢] - أي إن هذه الأحوال طبيعية في هذه الكائنات الفاسدة.

[٣] - أي إن الصورة الإنسانية إذا حصلت في المادة اقترنت لها أعراض غريبة، ولا يختص بشكل دون شكل، ولا قدر دون قدر ، ولا وضع دون وضع.

[٤] - يريد بالأقاليم الأخرى الأنواع المعدنية والنباتية والحيوانية ، وبإقليمكم النوع الإنساني.

لكن وراء هذا الإقليم مما يلي محط أركان السماء، إقليم شبيه به من أمور[1] منها أنه صفصف غير آهل إلا من غرباء واغلين، ومنها أنه يسترق النور من شعب غريب وإن كان أقرب إلى كوة النور من المذكور قبله، ومن ذلك أنه مرسى قواعد السماوات كما أن الذي قبله مرسى قواعد هذه الأرض ومستقر لها، لكن العمارة في هذا الإقليم مستقرة لا مغاضبة بين واردها للمحاط، ولكل أمة صقع محدود لا يظهر عليه غيرهم[2] غلاباً.

فأقرب معامرة منا بقعة سكانها أمة[3] صغار الجثث، حثاث الحركات، ومدنها ثمان مدن.

---

[1] - أراد بها الأجرام السماوية التي أقربها إلينا فلك القمر، وهو أولها، وآخرها الفلك التاسع، وفوقه إقليم آخر وهو علة العلل، وهو الله تعالى، وطبيعته مباينة لطبيعة الكون والفساد.

[2] - أي صورها صور لا تفارقها ولا تتبدل بأضدادها، وهذا شأن عالم الكون والفساد.

[3] - أشار بذلك إلى فلك القمر، وعنى بسكانها القمر نفسه، ووصفه بصغر الجثة، إذ كان حجمه أصغر من حجم الأرض.

ويتلوها مملكة[1] أهلها أصغر جثثاً من هــؤلاء وأثقــل حركات، يلهجون بالكتابة والنجوم والنيرنجات والطلسمات والصنائع الدقيقة والأعمال العميقة، ومدنها تسع.

ويتلوها وراءها مملكة[2] أهلها متمتعــون بالصــباحة، مولعون بالقصف والطرب، مبرؤون من الغمــوم، لطــاف لتعاطي المزاهر، مستكثرون من ألوانها، تقوم عليها امرأة، قد طبعوا على الإحسان والخير، فإذا ذُكر الشر اشمأزوا عنــه، ومدنها ثماني مدن.

ويتلوها مملكة[3] قد زيد لسكانها بسطة مــن الجســم، وروعة في الحسن، ومن خصالهم أن مفارقتهم مــن بعيــد عزيزة الجدوى، ومقاربتهم مؤذية، ومدنها خمس مدن.

---

[1]- يشير به إلى فلك عطارد ، ووصفه بالكتابة والنجوم والطلسمات... إلخ على مـذهب أصحاب النجوم، واعتقادهم دلالة عطارد على هذه الأمور.

[2]- أشار به إلى فلك الزهره، ووصفها بهذه الأوصاف على مذهب أصحاب النجوم.

[3]- يشير به إلى فلك الشمس، ووصف الشمس بأنها أوتيت بسطة في الجسم لأنها عظيمـة المقدار دون غيرها.

ويتلوها مملكة[1] تأوي إليها أمـــة يفســـدون في الأرض، حبب إليهم الفتك والسفك والاغتيال والمثل، مـــع طـــرب ولهو، يملكهم أشقر مغري بالنكب والقتل والضرب، وقـــد فتن كما يزعم رواة أخبارها بالملكة الحسنى المذكور أمرها، قد شغفته حباً، ومدنها سبع مدن.

ويتلوها مملكة عظيمة[2] أهلها غالون في العفة والعدالـــة والحكمة والتقوى، وتجهيز جهاز الخير إلى كل قطر، واعتقاد الشفقة على كل من دنا وبعد، وبذل المعروف إلى كل من علم وجهل، وقد جسم حظهم من الجمال والبهاء ومـــدنها سبع مدن.

ويتلوها مملكة كبيرة[3] يسكنها أمة غامضة الفكر، مولعة بالشر، فإن جنحت للإصلاح أتت نهاية التأكيد، وإذا وقعت بطائفة لم تطرقها طروق متهور، بل توختها بسيرة الـــداهي

---

[1] - ذلك فلك المريخ، وهذه الصفات صفاته كما يزعم المنجمون.

[2] - فلك المشتري.

[3] - فلك زحل.

المنكر، لا تعجل فيما تعمل، ولا تعتمد غير الأناة فيما تأتي وتذر ومدنها سبع مدن.

ويتلوها مملكة كبيرة[1] منتزحة الأقطار كثيرة العمار[2]، بقعة لا يتمدنون، إنما قرارهم قاع[3] صفصف، مفصول باثني عشر حداً فيها ثمانية وعشرون محطاً، لا تعرج طبقة منهم إلى محط طبقة إلا إذا خلا من أمامها عن دورهم، فسار عنه إلى خلافها، وإن أمم الممالك التي قبلها لتسافر إليها وتتردد فيها.

ويليها مملكة[4] لم يدرك أفقها إلى هذا الزمان، لا مدن فيها ولا كور، ولا يأوي إليها من يدركه البصر، وعمارها الروحانيون من الملائكة، لا ينزلها البشر[5]، ومنها ينزل

---

[1] - فلك الكواكب الثابتة ، وأشار إلى عظم مقدار بعده عن الأرض وعظم مقدار دور سطحه.

[2] - الكواكب الثابتة التي لا يعرف عددها.

[3] - أي فضاء واحد مستو غير منقسم إلى بقاع مختلفة.

[4] - أشار به إلى الفلك التاسع ، ويقولون إنه لا يعرف مقداره، لخلوه من الكواكب.

[5] - لا كواكب فيها تجري مجرى العمار والآوين إلى المساكن.

على من يليها الأمر والقدر، وليس وراءهـا مـن الأرض معمور، فهذان الإقليمان بهما يتصل الأرضون والسـماوات ذات اليسار من العالم التي هي المغرب.

فإذا توجهت منها تلقاء المشرق رفع لـك إقلـيم[1] لا يعمره بشر، بل ولا نجم ولا حجر، إنما هو بر رحـب، ويم غمر، ورياح محبوسة، ونار مشبوبة.

وتجوزه إلى إقليم[2] تلقاءك فيه جبال راسية، وأنهار ورياح مرسلة، وغيوم هاطلة، وتجد فيها العقيان واللجين، والجواهر الثمينة والوضيعة أجناسها وأنواعها، إلا أنه لا نابت فيه.

---

[1] - أي يظهر لك أن أولى الصور الملابسة للهيولى ليس بصورة الحيـوان ولا النبـات ولا المعادن، بل تجد أول الصور الجسمانية صور الاستقسات الأربع التي عبر عنها بقوله: إنمـا هو بر رحب ويم غمر، أي صورة الأرض والمياه،والرياح المحبوسة أي الهواء، ونار مشبوبة أي صورة النار.

[2] - صور المعادن التي أولها صور الجبال، وأشار إلى صور العيون والأنهـار وإلى الهـواء المتحرك وإلى السحاب الحادث المتولد من البخار الرطب وأصناف الغيوث التي تهطل بهـا من المطر والثلج والبرد.

ويؤديك عبوره إلى إقليم مشحون[1] بما خلا ذكره، إلى ما فيه من أصناف النبات نجمة وشجرة مثمرة وغير مثمرة محبة ومبرزة، لا تجد فيه من يضيء ويضفز من الحيوان.

وتتعداه إلى إقليم يجتمع لك ما سلف ذكره إلى أنواع الحيوانات العجم، سابحها وزاحفها ودارجها ومدومها ومتولداتها، إلا أنه لا أنيس فيه.

وتخلص عنه إلى عالمكم هذا، وقد دللتم على ما يشتمله عياناً وسماعاً.

فإذا قطعت سمت المشرق وجدت الشمس تطلع بين قرني الشيطان، فإن للشيطان قرنين: قرن يطير وقرن يسير[1]،

---

[1]- أي إذا نظرت من هذا الإقليم في صورته وملت في اعتبار أمره إلى هذا الجزء منه وجدت الصورة الإنسانية التي هي العقل الإنساني مجردة من المادة بقوام ذاتها، قائمة بنفسها صالحة لذلك البقاء بعد فساد البدن، دل على هذا المعنى بقوله :"تطلع..." كما دل بالأنوال في موضع آخر على الانغماس في المادة والاطباع بها، بل فُسر بذلك قوله سبحانه حكاية عن إبراهيم عليه السلام" فلما أفل قال : لا أحب الآفلين" وجعل القرنين من الشيطان لبعده عما وصف به العقل الإنساني من التجريد والبقاء.

والأمة السيارة منها قبيلتان، قبيلة من خُلق السباع وقبيلة من خُلق البهائم[2] وبينهما شجار دائم، وهما جميعاً ذات اليسار من المشرق. وأما الشياطين التي تطير فإن نواحيها ذات اليمين من المشرق[3]، لا تنحصر في جنس من الخلق بل يكاد يختص كل شخص منها بصيغة نادرة، فمنها خلق لبس في خلقين أو ثلاثة أو أربعة، كإنسان يطير، وأفعوان له رأس خنزير، ومنها خلق هو خداع من خلق، مثل شخص هو نصف إنسان، وشخص هو فرد رِجْل إنسان، وشخص هو كف إنسان، أو غير ذلك من الحيوان، ولا يبعد أن يكون التماثيل المختلطة التي يرقمها المصورون منقولة من ذلك الإقليم، والذي يغلب[4] على أمر هذا الإقليم قد رتب سككاً

---

[1] - أراد بالقرن الذي يطير القوى المدركة في الإنسان، والقرن الذي يسير القوى المحركة له، وشبه الإدراك بالطيران لشدة حركته والوصول بها إلى الأشياء البعيدة، وشبه المحركة بالسير لبطئها، والوصول بها إلى الأشياء القريبة.

[2] - يشير بهما إلى القوة الغضبية والقوة الشهوانية.

[3] - القوة المتخيلة.

[4] - أي النفس الإنسانية، التي هي أصل ومفيض لسائر القوى البدنية.

خمساً للبريد[1] جعلها أيضاً مسالح لمملكته، فهناك يختطف من يستهوي من سكان هذا العالم، ويستثبت الأخبار المنتهية منه ويسلم من يستهوي إلى قيّم على الخمسة، مرصد بباب الإقليم ومعهم الأنباء في كتاب مطوي مختوم لا يطلع عليه القيم، وإنما له وعليه أن يوصل جميعه إلى خازن يعرضه على الملك[2]، وأما الأسرى فيتكلفهم هذا الخازن[3]، وأما آلاتها فيستحفظها خازن آخر[4]، وكلما استأثروا من عالمكم أصنافاً من الناس والحيوان وغيره تناسلوا على صورهم مزاجاً منها وإخراجاً إياها. ومن هاذين القرنين من يسافر إلى إقليمكم هذا فيغشى الناس في الأنفاس حتى تخلص إلى السويداء من القلوب، فأما القرن الذي في صورة السباع[5]

---

[1] - الحواس الخمس الظاهرة.

[2] - أراد بالملك النفس الإنسانية، وعنى بقوله"ويستثبت الأخبار" معرفة المعاني غير المحسوسة، وأراد بالقيم الحس المشترك.

[3] - أي الصور المحسوسة يتكفل بها هذه القوة الحافظة وهي التي تسمى الخيالية.

[4] - المعاني المقترنة بالصورة تسلم إلى خازن آخر أي القوة الوهمية أولاً ثم الذاكرة، وأراد بقوله"وكلما استأثروا من عالمكم" المحاكاة والتركيب والتفصيل.

[5] - القوة الغضبية التي في خلق السباع، تستولي على النفس وتبعثها على العمل الغضبي.

من القرنين السيارين فإنه يتربص بالإنسان طروا أذى معتباً عليه، فيسفره ويزين له سوء العمل من القتل والمثل والإيحاش والإيذاء، فيربي الجور في النفس، ويبعث على الظلم والغشم. وأما القرن الآخر منهما[1] فلا يزال يناجي بـــال الإنســـان بتحسين الفحشاء من الفعل، والمنكر من العمل، والفجـــور إليه، وتشويقه إليه وتحريضه عليه، قد ركب ظهر اللجـــاج واعتمد على الإلحاح، حتى يجره إليه جـــراً، وأمـــا القـــرن الطيار[2] فإنما يسول له التكذيب بما لا يرى، ويصور لديـــه حسن العبادة للمطبوع والمصنوع، ويساور سر الإنسان أن لا نشأة أخرى، ولا عاقبة للسوأى والحسنى، ولا قيوم على الملكوت.

وإن من القرنين لطوائف تصاقب حـــدود إقلـــيم وراء إقليمكم، تعمره الملائكة الأرضية، تهدى بهدي الملائكة، قد نزعت من غواية المردة، وتقيـــدت ســـير الطيـــبين مـــن

---

[1] - أي أن القوة الشهوانية تستولي على النفس، وتبعثها على العمل الشهواني.

[2] - القوة المتخيلة، والتي من شأنها إنكار الأمور العقلية والتكذيب بها.

الروحانيين[1]، فأولئك إذا خالطوا الناس لم يعبثوا بهـــم، ولا يضلوهم، ويحسن مظاهرتهم على تطهيرهم، وهـــي جـــن وحن[2].

ومن حصل وراء هذا الإقليم وغل في أقاليم الملائكـــة[3]، فالمتصل منها بالأرض إقليم سكنته الملائكة الأرضيون[4]، وإذا هم طبقتان[5]: طبقة ذات الميمنة، وهي علامة أمارة، وطبقـــة تحاذيها ذات الميسرة، وهي مؤتمرة عمالة، والطبقتان تهبطان إلى أقاليم الجن والإنس هوياً، وتمعنان في الســـماء رقيـــاً[6]،

---

[1]- طوائف وجماعات تهذبت وتأدبت فهي لذلك كأنها مجاورة لإقليم وراء إقليمكم تعمره الملائكة.

[2]- أراد بالجن القوة المتعقلة من الحواس والتخيل، وسماها جناً لاجتنانها واســـتتارها عـــن المعقولات من قوله تعالى: (فلما جن عليه الليل رأى كوكباً) أي لما تفرق الحس والخيـــال حال الموجودات، وأراد بالحن الغضبية والشهوانية اللتين هما شعبتا القوة النـــزوعية.

[3]- أراد به النفوس الناطقة الإنسانية. أس إذا تجاوزت بنظرك رتبة هذه القـــوى البدنيـــة انتهيت في النظر إلى رؤية الملائكة.

[4]- أي النفوس الناطقة الإنسانية إذا تجاوزت رتبة القوى البدنية انتهت في النظر إلى رتبـــة الملائكة. فبعد الإدراك الحسي انتهت إلى الإدراك العقلي.

[5]- القوة العلمية والعملية.

[6]- أشار بذلك إلى جهتي عملهما فإنهما تارة تقبلان على العقل الفعال مســـتمدتين مـــه وتارة تقبلان على البدن مدبرتين له.

ويقال إن الحفظة الكرام والكاتبين منهما[1]، وإن القاعد مرصد اليمين من الأمارة وإليه الإملاء، والقاعد مرصد اليسار من العمال وإليه الكتاب[2]، ومن وجد له إلى عبور هذا الإقليم سبيل خلص إلى ما وراء السماء خلوصاً[3]، فلمح ذرية الخلق الأقدم[4] ولهم ملك واجد مطاع[5]، فأول حدوده معمور بخدم لملكهم الأعظم، عاكفين على العمل المقرب إليه زلفى[6]، وهم أمة بررة، لا تجيب داعية هم أو قرم أو غلمة أو ظلم أو حسد أو كسل، قد وكلوا بعمارة ربض هذه

---

[1]- أراد بالحفظة والكرام الكاتبين قوة العقل من قوله تعالى" وإن عليكم لحافظين كراماً كاتبين، يعلمون ما تفعلون" وذلك لأن العقل هو الذي يحفظ الإنسان ويدبر أمره.

[2]- العلمية مبدأ الهداية لما يجب أن يعلم، والعملية منها هي التي إليها يتوجه وينتهي الأمر فيعمل ما يجب أن يعمل به.

[3]- المرتبة الإنسانية والعقل الخاص بها متاخمة ومجاورة للرتبة السماوية والعقول الخاصة بها.

[4]- المفارقة للمادة، المتقدمة بالذات والعلة على الأمور الملابسة لها.

[5]- المفارقات تنتهي في مراتبها إلى مبدأ أول واجب الوجود، والكل فائض عنه وموجود به وسبب له فهو الملك الغني عنهم.

[6]- أشار به إلى النفوس الفلكية، فإنها تشرف بالقرب من الله في الاستكمال، وقرب كل شيء منه كونه على كماله الخاص، وهم أمة بررة منزهة عن القوى الأرضية والغضبية والشهوانية.

المملكة ووقفوا عليه، وهم حاضره متمدنون[1]، يـأوون إلى قصور مشيدة، وأبنية سرية، تنوف في عجن طينتها، حتى انعجن ما لا يشاكل طينة إقليمكم[2]، وإنه لأجلد من الزجاج والياقوت، وسائر مايستبطأ أمد بلائه، وقد أملى لهم في أعمارهم، وأنسئ في آجالهم، فلا يحرمون دون أبعد الآماد، ووتيرتهم عمارة الربض طائعين[3]، وبعد هؤلاء أمة أشد اختلاطاً بملكهم، مصرون على خدمة المجلس بالمثول، وقد صئنوا فلم يتبدلوا بالاعتمال[4]، واستُخلصوا للقربى ومكنوا من رموق المجلس الأعلى، والحفوف حوله، ومتعوا بالنظر إلى وجه الملك وصالاً لا فصال فيه[5]، وحلوا تحلية اللطف في الشمائل والحسن والثقافة في الأذهان والنهاية في الإشارات[6]

---

[1]- أي ليست مجردة عن المادة كل التجريد ، بل ملابسون لها. يأوون إلى قصور أي صور الأفلاك.

[2]- أي أن المادة الفلكية مباينة للمادة الأرضية.

[3]- هذه القوى لاتبطل ولا تفسد ولا يتغيرون أي ملازمين الطاعة أي تحريك الفلك.

[4]- أشار به إلى العقول الفعالة المفارقة للمادة أصلاً، وعنى بقوله أشد اختلاطاً بملكهم مـ عليه هذه العقول من الاختصاص بالتعقلات دون غيرها من التحريكات.

[5]- أي أنهم أقرب الخلائق رتبة من الأول الحق.

[6]- كل مدرك إنما يدرك ما يدرك بهداية هذه العقول.

والرواء الباهر والحسن الرائع والهيئة البالغة، وضرب لكل واحد منهم حد محدود ومقام معلوم ودرجة مفروضة لا ينازع فيها ولا يشارك[1]، فكل من عداه يرتفع عنه أو يسمح نفساً بالقصور دونه، وأدناهم منزلة من الملك واحد هو أبوهم وهم أولاده وحفدته[2]، وعنه يصدر إليهم خطاب الملك، ومرسومه[3]، ومن غرائب أحوالهم أن طبائعهم لا تستعجل بهم إلى الشيب والهرم، وأن الوالد منهم وإن كان أقدم مدة فهو أسبغ منه وأشد بهجة، وكلهم مسخرون قد كفوا الاكتفاء[4].

---

[1]- لكل واحد منهم رتبة مفروضة من جهة القرب والبعد من الأول.

[2]- يريد به العقل الفعال، وهو المبدأ الأول ، وسماه أباً لهم إذ كان وجود ما سواه عن الأول بتوسطه.

[3]- كما أن وجودهم بتوسطه كذلك ما أكرموا به من الفيض الإلهي والتعقل الأولي إنما يصل إليهم بتوسط من جهته.

[4]- إشارة إلى تجرد ماهياتهم عن الهيولى البدنية وعن العنصر الجسماني وقيامهم بذاتهم من غير حاجة إلى موضوع.

والملك[1] أبعدهم في ذلك مذهباً، ومن عزاه إلى عـــرق فقد زل[2]، ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هذى، قد فات قدر الوصاف عن وصفه، وحادت عن سبيله الأمثال فلا يستطيع ضاربها إلا بتباين أعضاء، بل كله لحسنه وجه، ولجوده يد[3]، يعفي حسنه آثار كل حسن، ويحقر كرمه نفاسة كل كرم، ومتى هم بتأمله أحد من الحافين حول بساطه غض الدهش طرفه، فآب حسيراً يكاد بصره يختطف قبل النظـــر إليـــه، وكان حسنه حجاب حسنه، وكان ظهوره سبب بطونـــه، وكان تجليه سبب خفائه، كالشمس لـــو انتقبـــت يســـيراً لاستعلنت كثيراً، فلما أمعنت في التجلي احتجبت، وكـــان نورها حجاب نورها، وإن هذا الملك لمطلع على ذويه بهاءه،

---

[1] - إنما كانوا موصوفين بما يوصف به الأول الحق من التجرد والاستغناء عن الموضـــوع، فالملك متفرد في هذا الوصف بخاصية لا يشاركونه فيها، فنهم اختصاص بأمر جسماني، إذ هي المحرك على سبيل التشويق لفلك من الأفلاك ومنسوب إليه، بينما الحق يوصف بأنـــه قيوم وهو من المبالغة في القيام بالذات ولا يوصف واحد منهم بذلك.

[2] - يشير بذلك إلى أن من نسبه إلى أصل من مادة أو صورة أو فاعل أو غاية فقد زاغ عن الحق.

[3] - أيذكر نبذ من صفات الأول الحق.

لا يضن عليهم بلقائه، وإنما يوتون من دنـــو قـــواهم دون ملاحظته، وإنه لسمح فياض، واسع البر، غمر النائل، رحب الفناء، عام العطاء، من شاهد أثراً من جماله وقـــف عليـــه لحظه، ولا يلفته عنه غمزة، ولربما هاجر إليه أفراد من الناس فيتلقاهم من فواضلهما ينوبهم، ويشعرهم احتقـــار متـــاع إقليمكم هذا، فإذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرهون.

قال الشيخ حي بن يقظان: لولا تعزبي إليه بمخاطبتـــك منبهاً إياك لكان لي به شاغل عنك، وإن شئت اتبعتني إليـــه والسلام.

تمت رسالة حي بن يقظان بحمد الله ومنه

والصلاة على محمد خير خلقه وعلى آله وأصحابه

رسالة الطير

"رسائل الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبدالله بن سينا
في أسرار الحكمة المشرقية"

تحقيق ميكائيل بن يحيى المهرني، ليدن، ١٨٨٩

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي إلا بالله

عليه توكلت وهو حسبي

هل لأحد من إخواني في أن يهب لي من سمعه قدر ما ألقي إليه من أشجاني، عساه أن يتحمل عني بالشركة بعض أعبائها، فإن الصديق لن يهدب عن الشوب أخاه، ما لم يصن في سرائك وضرائك عن الكدر صفاءه، وأنى لك بالصديق المماحض، وقد جعلت الخلة تجارة يفزع إليها إذا استدعت إلى الخليل داعية وطرٍ، وترفض مراعاتها إذا عرض الاستغناء، فلن يزار رفيق إلا إذا زارت عارضة، ولن يذكر خليل إلا إذا ذكرت مأربة، اللهم إلا إخوان جمعتهم القربة الإلهية وألفت بينهم المجاورة العلوية، ولاحظوا الحقائق بعين

البصيرة وجلوا الوسخ ورين الشك عن السريرة، فلن يجمعهم إلا منادي الله.

ويلكم إخوان الحقيقة باثوا وتضاموا[1] وليكشفن كل واحد منكم لأخيه الحجب عن خالصة لبه، ليطالع بعضكم بعضاً وليستكمل بعضكم ببعض.

ويلكم إخوان الحقيقة تقنعوا كما يتقنع القنافذ وأعلنوا بواطنكم، وأبطنوا ظواهركم، فبالله إن الجلي لباطنكم وأن الخفي لظاهركم.

ويلكم إخوان الحقيقة انسلخوا عن جلودكم انسلاخ الحيات، ودبوا دبيب الديدان، وكونوا عقارب أسلحتها في أذنابها، فإن الشيطان لن يراوغ الإنسان إلا من ورائه، وتجرعوا الزعاف تعيشوا، واستحبوا الممات تحيوا، وطيروا ولا تتخذوا وكراً تنقلبون إليه، فإن مصيدة الطيور أوكارها، وإن صدكم عوز الجناح فتلصصوا تظفروا، فخير الطلائع ما قوي على الطيران، كونوا نعاماً تلتقط الجنادل المحميات،

---

[1]- ليبث بعضكم بعضاً ما في قلوبكم، ولينضم بعضكم لبعض.

وأفاع تسترض العظام الصلبة، وسمادل تغشى الضرام على ثقة، وخفافيش لا تبرز نهاراً، فخير الطيور خفافيشها.

ويلكم إخوان الحقيقة، أغنى الناس من يجترئ على غده، وأفشلهم من قصر عن أمده.

ويلكم إخوان الحقيقة، لا عجب إن اجتنب مَلك سوءاً وارتكبت بهيمة قبيحاً، بل العجب من البشر إذا استعصى على الشهوات، وقد ضيع على استئثارها صورته، أو بذل لها الطاعة، وقد نوّر بالعقل جبلته، ولعمر الله بذَ المَلك بشر ثبت عند زيال الشهوة، و لم تزلّ قدمه عن موطئه فيه، وقصر عن البهيمة إنسي لم تف قواه بدرء شهوة تستدعيه[1].

وأرجع إلى رأس الحديث فأقول:

برزت طائفة تقتنص فنصبوا الحبائل ورتبوا الشرك، وهيأوا الطعم وتواروا في الحشيش، وأنا في سربة طير، إذ لحظونا فصفروا مستدعين، فأحسسنا بخصب، وأصحاب ما

---

[1]- يحث ابن سينا إخوانه على التصافي والإخلاص والاتحاد والانبعاث إلى الكمال، ويطالبهم ألا يتخذوا وكراً لأن "مصيدة الطيور أوكارها".

تخالج في صدورنا ريبة، ولا زعزعتنا عـــن قصـــدنا همـــة؛ فابتدرنا إليهم مقبلين، وسقطنا خلال الحبائل أجمعين، فـــإذا الحلق ينضم على أعناقنا، والشـــرك يتشـــبث بأجنحتنـــا، والحبائل تتعلق بأرجلنا، ففزعنا إلى الحركة، فما زادتنـــا إلا تعسيراً، فاستسلمنا للهلاك، وشغل كل واحد منا ما خصه من الكرب عن الاهتمام لأخيه، وأقبلنا نتبيّن الحيل في سبيل التخلص زماناً، حتى أنسينا صورة أمرنا، واستأنسنا بالشرك، واطمأننا إلى الأقفاص[1].

فاطلعت ذات يوم من خلال الشبك، فلحظت رفقة من الطير أخرجت رؤوسها وأجنحتها عن الشرك، وبرزت عن أقفاصها تطير، وفي أرجلها بقايا الحبائل، لا هـــي تؤودهـــا

---

[1]- يشير بذلك إلى سقوط النفس البشرية في شرك المادة، والحلق والشرك والحبائل الـــتي أحاطت بالنفس في عالم المادة هي الشهوات والرغبات والكثافات الهيولانية، كما يـــذكر ذلك في "سلامان وأبسال" بعد رحيله إلى الغرب.

ويشير إلى أن النفس رفضت هذا الوجود المادي بداية، ولكنها مع طول المخالطـــة ألفتـــه واستأنست به حتى نسيت أصلها الروحاني، وهذا مطابق لما ذكره في قصيدته العينية:

أنفت وما أنست فلما واصلت ألفت مجاورة الخراب البلـــقع

وأظنها نســـيت عهـــوداً بالحمى ومـــازلا بفراقـــها لم تقنـــع

فتعصبها النجاة، ولا تبينها فتصفوا لها الحياة، فذكرتني ما كنت أنسيته، ونغصت عليّ ما ألفته، فكدت أنحل تأسفاً أو ينسل روحي تلهفاً[1].

فناديتهم من وراء القفص أن اقربوا مني، توقفوني على حيلة الراحة، فقد أعنقني طول المقام، فتذكروا خدع المقتنصين، فما زادوا إلا نفاراً، فناشدتهم بالخلة القديمة والصحبة المصونة والعهد المحفوظ، ما أحل بقلوبهم الثقة ونفى عن صدورهم الريبة، فوافوني حاضرين. فسألتهم عن حالهم، فذكروا أنهم ابتلوا بما ابتليت به، فاستيأسوا واستأنسوا بالبلوى، ثم عالجوني فنحّيت الحبال عن رقبتي والشرك من أجنحتي، وفتح لي باب القفص، وقيل لي: اغتنم

---

[1] - الطيور التي نجت من الشرك هي النفوس التي استطاعت التخلص من أسر المادة، و بقايا الحبال في أرجلها إشارة إلى استحالة التخلص من علائق المادة بشكل كامل في هذا العالم، وهذه البقايا وإن كانت لم تأسر النفس بشكل تام، فإنها أيضاً منعتها من العودة الكاملة إلى عالمها الأصلي لتلبس المادة بها، والنفوس المتحررة من أسر المادة، أثارت ذكرى الموطن الأول والحرية المفقودة.

النجاة، فطالبتهم بتخليص رجلي عن الحلقة، فقالوا لو قدرنا عليها لابتدرنا أولاً وخلصنا أرجلنا، وأنّى يشفيك العليل[١]؟

فنهضت عن القفص أطير فقيل لي: إن أمامك بقاعاً لن نأمن المحذور إلا أن نأتي عليها قطعاً، فاقتف آثارنا ننج بك ونهديك سواء السبيل، فساوى بنا الطيران بين صدفي جبل الإله، في واد معشب خصيب، بل مجدب خريب، حتى تخلف عنا جنابه، وجزنا جيرته، ووافينا هامة الجبل، فإذا أمامنا ثمان شواهق، تنبو عن قللها اللواحظ، فقال بعضنا لبعض سارعوا فلن نأمن إلا بعد أن نجوزها ناجين، فعانقنا الشد حتى أتينا على ستة من شوامخها، وانتهينا إلى السابع، فلما تغلغلنا تخومه، قال بعضنا لبعض: هل لكم في الجمام فقد أوهننا النصب، وبيننا وبين الأعداء مسافة قاصية، فرأينا أن نخص للجمام من أبداننا نصيباً، فإن الشرود على الراحة أهدى إلى النجاة من الإنبتات، فوقفنا على قلته، فإذا جنان

---

[١]- بمعونة من المرشد تتخلص النفس من أسر المادة وإن كان خلاصها لا يكون كلياً في هذا العالم، وهنا نجد أن النفوس التي تحررت من أسر المادة تعود لتساعد وترشد من يتوق للخلاص.

مخضرة الأرجاء، عامرة الأقطار، مثمرة الأشجار، جارية الأنهار، يروي بصرك نعيمها بصور تكاد لبهائها تشوش العقول، وتستبهت الألباب، وتسمعك ألحاناً مطربة لآذاننا وأغاني شجية، وتُشمك روائح لا يدانيها مسك السري، ولا العنبر الطري، فأكلنا من ثماره وشربنا من أنهاره ومكثنا به ريث ما أطرحنا الإعياء[1].

فقال بعضنا لبعض: سارعوا فلا مخدعة كالأمن، ولا منجاة كالاحتياط، ولا حصن أمنع من إساءة الظنون، وقد امتد بنا المقام في هذه البقعة على شفا غفلة[2]، ووراءنا أعداؤنا يقتفون آثارنا ويتفقدون مقامنا، فهلموا نبرح ونهجر هذه البقعة، وإن طاب الثواء بها، فلا طيب كالسلامة.

وأجمعنا على الرحلة وانفصلنا على الناحية، وحللنا بالثامن منها، فإذا شامخ خاض رأسه في عنان السماء،

---

[1]- على المريد أن يتبع مرشده لينجو، وقد تشير الجبال الشاهقات إلى المقامات التي يمر بها السالك، أو إلى الأفلاك التي تفصل عالم الكون والفساد عن واجب الوجود كما ذكرنا.

[2]- بالرغم مما تجده النفس في ترقيها للدرجات والمقامات من لذة وهناء فإنها لا تركن للمقام.

تسكن جوانبه طيور لم ألق أعذب ألحاناً وأحسن ألواناً وأظرف صوراً وأطيب معاشرة منها[1]، ولما حللنا في جوارها عرفنا من إحسانها وتلطفها وإيناسها ما تغمدتنا به، وأيادي لن نفي بقضاء أهونها وإن قصرنا عليه مدة عمرنا، بل استمددنا إليه أضعافا.

ولما تقرر بيننا وبينها الانبساط أوقفناها على ما ألم بنا، فأظهرت المساهمة في الاهتمام، وذكرت أن وراء هذا الجبل مدينة يتبوؤها الملك الأعظم، وأي مظلوم استعاذ به وتوكل عليه كشف عنه الضراء بقوته ومعونته، فاطمأننا إلى إشارتها ويممنا مدينة الملك حتى حللنا بفنائه منتظرين لإذنه، فخرج الأمر بإذن الواردين.

فأُدخلنا قصره، فإذا نحن بصحن لا يتضمن وصف رحبة، فلما عبرناه زفع لنا الحجاب عن صحن فسيح مشرق استضقنا لديه الأول، بل استصغرناه، حتى وصلنا إلى حجرة

---

[1] - إشارة إلى النفوس الواصلة والتي تخلصت من علائق المادة.وكيف أن المرشد يشرح للسالك المخاطر التي يمر بها في هذا الطريق حتى يحصل له الخلاص النهائي.

الملك، فلما رفع لنا الحجاب ولحظ الملك في جماله مقلتنا، علقت به أفئدتنا، ودهشنا دهشاً عاقنا عن الشكوى. فوقف على ما غَشِيَنا، فرد علينا الثبات بتلطفه حتى اجترأنا على مكالمته، وعبرنا بين يديه عن قصتنا، فقال: لن يقدر على حل الحبائل عن أرجلكم إلا عاقدوها بها، وإني منفذ إليهم رسولاً يسومهم إرضاءكم وإماطة الشرك عنكم، فانصرفوا مغبوطين، فانصرفنا.

وهو ذا نحن في الطريق مع الرسول، وإخواني متشبثون بي يطلبون مني حكاية بهاء الملك بين أيديهم، وسأصفه وصفاً موجزاً وافراً فأقول:

إنه الملك الذي مهما حصلت في خاطرك جمالاً لا يمازجه قبح، وكمالاً لا يشوبه نقص، صادفته مستوفى لديه. وكل كمال بالحقيقة حاصل له، وكل نقص ولو بالمجاز منفي عنه، كله لحسنه وجه ولجوده يد، من خدمه فقد اغتنم السعادة القصوى، ومن صرمه فقد خسر الآخرة والدنيا.

وكم من أخ قرع سمعه قصتي فقال: أراك مس عقلك مساً، أو ألمّ بك لمم. ولا والله ما طرت، ولكن طار عقلك، وما اقتُنصت ولكن أُقتنص لبك، أنّى يطير البشر أو ينطق الطير، كأن المرار قد غلب على مزاجك، واليبوسة استولت على دماغك، وسبيلك أن تشرب طبخ الأفثيمون، وتتعهد الاستحمام بالماء الفاتر العذب، وتستنشق بدهن النيلوفر، وتترفه في الأغذية وتستأثر منها المخصبة، وتتجنب الباه وهجر السهر وتقل الفكر، فإنا قد عهدناك فيما مضى لبيباً، وشاهدناك فطناً ذكياً، والله مطلع على ضمائرنا، فإنها من جهتك مهتمة، ولاختلال حالك حالنا مختلة، ما أكثر ما يقولون وأقل ما ينجع، وشر المقال ما ضاع.

وبالله الاستعانة وعن الناس البراءة، ومن اعتقد غير هذا خسر في الآخرة والأولى، وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون.

تم تمت رسالة الطير ولله الحمد كثيراً كفاية

سلامان وأبسال

أورد نصير الدين الطوسي في شرحه علـــى الإشـــارات والتنبيهات قصتان حول سلامان وأبسال، والقصـــة الأول برأي الطوسي من اختراع أحد عوام الحكماء، ويقول إنها لا تتفق مع ما عناه الشيخ. وأما القصة الثانية فيقول الطوســـي إنها وقعت إليه بعد عشرين سنة من إتمام الشرح، وكأنها هي التي أشار إليها الشيخ.

سلامان وأبسال "الرواية الأولى"[١]

كان في قديم الدهر ملك لـــ"يونان" و"الروم" و"مصر" وكان يصادقه حكيم، فتح بتدبيره له جميع الأقاليم، وكـــان الملك يريد ابناً يقوم مقامه، من غير أن يباشر امرأة، فـــدبر

---

[١]- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٤، ص٥١.

الحكيم حتى تولد من نطفته في غير رحم امرأة، ابن له وسماه "سلامان" .

وأرضعته امرأة اسمها "أبسال" وربته، وهو بعد بلوغه عشقها، ولازمها، وهي دعته إلى نفسها، وإلى الالتذاذ بمعاشرتها، ونهاه أبوه عنها، وأمره بمفارقتها، فلم يطعه، وهربا معاً إلى ما وراء بحر المغرب.

وكان للملك آلة يطلع بها على الأقاليم، وما فيها، ويتصرف في أهلها، فاطلع بها عليهما، ورق لهما، وأعطاهما ما عاشا به، وأهملهما مدة.

ثم إنه غضب من تمادي "سلامان" في ملازمة المرأة، فجعلها بحيث يشتاق كل إلى صاحبه، ولا يصل إليه، مع أنه يراه، فتعذبا بذلك، وفطن "سلامان"به، ورجع إلى أبيه معتذراً.

ونبهه أبوه على أنه لا يصل إلى الملك الذي رشح له، مع عشقه"أبسال" الفاجرة، وإلفه لها.

فأخذ "سلامان" و "أبسال" كل منهما بيد صاحبه، وألقيا نفسيهما في البحر، فخلصته روحانية الماء بأمر الملك، بعد أن أشرف على الهلاك. وغرقت "أبسال" واغتم "سلامان"، ففزع الملك إلى الحكيم في أمره، فدعاه الحكيم، وقال أطعني، أوصل "أبسالاً" إليك.

فأطاعه، وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك، رجاء وصالها، إلى أن صار مستعداً لمشاهدة صورة"الزهرة" فأراها الحكيم له، بدعوته لها، فشغفها حباً، وبقيت معه أبداً، فنفر عن خيال"أبسال" واستعد للملك بسبب مفارقتها، فجلس على سرير الملك.

وبنى الحكيم الهرمين، بإعانة الملك، واحد للملك، وواحد لنفسه، ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما، و لم يتمكن أحد من إخراجها، غير أرسطو، فإنه أخرجها بتعليم أفلاطون، وسد الباب.

وانتشرت القصة، ونقلها حنين بن إسحق، من اليوناني إلى العربي.

وهذه قصة اخترعها أحد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ إليه، على وضع لا يتعلق بالطبع. وهي غير مطابقة لذلك.

أنها تقتضي أن يكون الملك هو العقل الفعال. والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه من فوقه. و"سلامان" هو النفس الناطقة، فإنه أفاضها من غير تعلق بالجسمانيات. و"أبسال" هو القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس، وتألفها. وعشق "سلامان" لـ"أبسال" ميلها إلى اللذات البدنية. ونسبة "أبسال" إلى الفجور تعلقها بغير النفس المتعينة بمادتها، بعد مفارقة النفس. وهربهما إلى ما وراء بحر المغرب، انغماسهما في الأمور الفانية البعيدة عن الحق. وإهمالهما مدة: مرور زمان عليهما، لذلك.

وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان، وهما متلاقيان، بقاء ميل النفس مع فتور القوى، عن أفعالها، بعد سن الانحطاط.

ورجوع "سلامان" لأبيه، التفطن للكمال، والندامة على الاشتغال بالباطل، و إلقاء نفسيهما في البحر، تورطهما في

الهلاك. أما البدن: فلانحلال القوى والمزاج، وأما النفس: فلمشايعتها إياه.

وخلاص "سلامان" بقاؤها بعد البدن، واطلاعها على صورة "الزهرة" التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية، وجلوسه على سرير الملك، وصولها إلى كمالها الحقيقي.

والهرمان الباقيان على مرور الدهر: الصورة والمادة الجسمانيتان، فهذا تأويل القصة.

و"سلامان" مطابق لما عنى الشيخ. وأما "أبسال" فغير مطابق، لأنه أراد به درجة العارف في العرفان. فهنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال.

فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ.

وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها.

سلامان وأبسال "الرواية الثانية"[1]

"سلامان" و"أبسال" كانا أخـــوين شـــقيقين. وكـــان "أبسال" أصغرهما سناً، وقد تربى بين يدي أخيــه، ونشــأ صبيح الوجه، عاقلاً ، متأدباً، عالماً، عفيفاً، شجاعاً.

وقد عشقته امرأة "سلامان" وقال لـــ "سلامان" اخلطه بأهلك ليتعلم منه أولادك، فأشار عليه "سلامان" بـــذلك. وأبى "أبسال" عن مخالطة النساء.

فقال له "سلامان": إن امرأتي لك بمترلـــة أم، ودخـــل عليها، وأكرمته، وأظهرت عليه بعد حين، في خلوة، عشقها له، فانقبض "أبسال" عن ذلك، ودرت أنه لا يطاوعها.

فقالت لـــ"سلامان": زوج أخاك بأختي، فأملكه بهـــا، وقالت لأختها: إني ما زوجتك بـــ"أبسال" ليكـــون لـــك خاصة دوني، بل لكي أساهمك فيه.

---

[1] - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج٤، ص٥٤.

وقالت لـــ"أبسال": إن أختي بكر حيية، لا تدخل عليها نهاراً، ولا تكلمها إلا بعد أن تستأنس بك.

وليلة الزفاف، باتت امرأة "سلامان" في فراش أختـــها، فدخل "أبسال" عليها فلم تملك نفسها، فبـــادرت تضـــم صدرها إلى صدره، فارتاب "أبسال" وقـــال في نفســـه: إن الأبكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك.

وقد تغيم السماء في الوقت بغيب مظلم، فلاح فيه برق، أبصر بضوئه وجهها فأزعجها، وخرج من عندها، وعـــزم على مفارقتها.

وقال لـــ"سلامان": إني أريد أن أفتح لك البلاد، فـــإني قادر على ذلك، وأخذ جيشاً، وحارب أمماً، وفتح لأخيه براً وبحراً، شرقاً وغرباً، من غير منة عليه، وكان أول ذي قرنين استولى على وجه الأرض. ولما رجع إلى وطنه، وحسب أنها نسيته، عادت إلى المعاشـــقة، وقصـــدت معانقتـــه، فـــأبى وأزعجها.

وظهر لهما عدو، فوجه "سلامان" "أبسالاً" إليه في جيوشه، وفرقت المرأة في رؤساء الجيش أموالاً، ليرفضوه في المعركة ففعلوا، وظفر به الأعداء وتركوه جريحاً وبه دماء، وحسبوه ميتاً، فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش، وألقمته ثديها، واغتذى بذلك إلى أن انتعش وعوفي.

ورجع إلى "سلامان" وقد أحاط به الأعداء وأذلوه، وهو حزين من فقد أخيه، فأدركه "أبسال" وأخذ الجيش والعدة، وكر على الأعداء وبددهم، وأسر عظيمهم، وسوى الملك لأخيه.

ثم واطأت المرأة طابخه، وطاعمه، وأعطتهما مالاً، فسقياه السم.

وكان صدّيقاً كبيراً، نسباً، وعلماً وعملاً.

واغتم من موت أخيه، واعتزل ملكه، وفوض إلى بعض معاهديه، وناجى ربه، فأوحى إليه جلية الحال، فسقى المرأة والطابخ والطاعم ثلاثتهم، ما سقوا أخاه ودرجوا.

فهذا ما اشتملت عليه القصة.

وتأويله:

أن "سلامان" مثل للنفس الناطقة.

و"أبسالاً" للعقل النظري المترقي إلى أن حصل عقلاً مستفاداً، وهو درجتها في العرفان، إن كانت ترقى إلى الكمال.

وامرأة "سلامان" القوة البدنية الأمارة بالشهوة والغضب، المتحدة بالنفس صائرة شخصاً من الناس.

وعشقها "أبسال" ميلها إلى تسخير العقل، كما سخرت سائر القوى، ليكون مؤتمراً لها في تحصيل مآربها الفانية.

وإباؤه، انجذاب العقل إلى عالمه.

وأختها التي ملكتها، القوة العملية، المسماة بالعقل العملي، المطيع للعقل النظري، وهو النفس المطمئنة.

والبرق اللامع من الغيم المظلم، هي الخطفة الإلهية التي تسنح في أثناء الاشتغال بالأمور الفانية، وهي جذبة من جذبات الحق.

وإزعاجه للمرأة: إعراض العقل عن الهوى.

وفتحه البلاد لأخيه، إطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت، وترقيها إلى العالم الإلهي، وقدرتها بالقوة العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها، وفي نظم أمور المنازل والمدن.

ولذلك سماه بـ"أول ذي القرنين" فإنه لقب لمن كان يملك الخافقين.

ورفض الجيش له: انقطاع القوى الحسية، والخيالية، والوهمية، عنها، عند عروجها إلى الملأ الأعلى.

واختلال حال "سلامان" لفقده "أبسالاً" اضطراب النفس عند إهمالها بتدبيرها شغلاً بما تحتها.

ورجوعه إلى أخيه: التفات العقل إلى انتظام مصالحه في تدبيره البدن.

والطابخ: هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام.

والطاعم: هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج إليه البدن.

وتواطؤهم على هلاك "أبسال" ، إشارة إلى اضمحلال العقل في أرذل العمر، مع استعمال النفس الأمارة إياهما، لازدياد الاحتياج بسبب الضعف والعجز.

وإهلاك "سلامان" إياهم، ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر العمر، وزوال هيجان الغضب والشهوة، وانكسار غاذيتهما.

واعتزاله الملك وتفويضه إلى غيره، انقطاع تدبيره عن البدن، وصيرورة البدن تحت تصرف غيره.

انتهى

من شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات

لابن سينا

المصادر والمراجع

١. ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د.سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط١، د.ت.

٢. ــــــ، **الشفاء**، ج١، منشورات آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.

٣. ــــــ، **في أسرار الحكمة المشرقية**، تحقيق ميكائيل بن يحيى المهرني، ليدن، ١٨٨٩م.

٤. ــــــ، **منطق المشرقيين**، تقديم شكري النجار، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.

٥. ــــــ، **النجاة**، تحقيق عبدالرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.

٦. أرسطو، **الطبيعة**، ترجمة حنين بن اسحق، تحقيق عبدالرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٤م.

٧. إقبال، محمد، **تطور الفكر الفلسفي في إيران**، ترجمة محمد السعيد جمال الدين وحسن محمود الشـافعي، الدار الفنية، د.م، ط١، ١٩٨٩م.

٨. أبو ريان، محمد علي، **أصول الفلسفة الإشـراقية عند شهاب الـدين السـهروردي**، دار المعرفـة الجامعية، ط٢، ١٩٦٩م.

٩. ابن سبعين، **بد العارف**، تحقيق د.جورج كتـورة، دار الأندلس، بيروت، ١٩٧٨م.

١٠. ابن طفيل، **حي بن يقظان**، تحقيق وتعليق أحمد أمين، دار المدى، دمشق، ٢٠٠١م.

١١. بالي، د. مرفت عزت، **الاتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا**، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

١٢. ـــــ، **أفلوطين والنـزعة الصـوفية في فلسـفته**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩١م.

١٣. بدوي، د. عبدالرحمن، **أرسطو عند العرب**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٨م.

١٤. ـــــ، **أفلوطين عند العرب**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٣، ١٩٧٧م.

١٥. ـــــ، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٤، ١٩٨٠م.

١٦. بلدي، د. نجيب، **تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢م.

١٧. دوهم، بيار، **مصادر الفلسفة العربية**، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، دار الفكر ، دمشق، ٢٠٠٥م.

١٨. دي بور، ت.ج، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبدالهادي أبو ريدة، الدار التونسية للنشر، د.ط، د.ت.

١٩. السهروردي، شهاب الدين يحيى، "**حكمة الإشراق**"، في **مجموعة دوم مصنفات**، تحقيق: هنري كوربان، المعهد الإيراني الفرنسي، طهران، ١٩٥٢م.

٢٠. ـــــ، "المشارع والمطارحــات"، في **مجموعــة في الحكمة الإلهية**، تحقيق هنري كوربان، اســتانبول، مطبعة المعارف، ١٩٤٥م.

٢١. ستيس، ولتر، **التصوف والفلسفة**، ترجمــة إمــام عبدالفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩م.

٢٢. الشهرزوري، شمس الدين محمد، **شــرح حكمــة الإشراق**، تحقيق حسين ضيائي تــربتي، مؤسســة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، ١٩٩٣م.

٢٣. الطوســي، نصــير الــدين، **شــرح الإشــارات والتنبيهات**، بهامش الإشارات والتنبيهات لابن سينا، تحقيق د.سليمان دنيا، دار المعارف، القــاهرة، ط١، د.ت.

٢٤. عاصي، د.حسن، **التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا**، المؤسسة الجامعية للدراســات والنشر والتوزيع، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.

٢٥.عفيفي، أبو العلا، "الناحية الصوفية في فلسفة ابن سينا"، في **الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا**، بغداد، ١٩٥٢م.

٢٦.غارديه، لويس، **المقدمات الفلسفية للتصوف السينوي**، ترجمة د.أحمد فؤاد الأهواني، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، ١٩٥٢م.

٢٧.فخري، د.ماجد، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٩١م.

٢٨.كوربان، هنري، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، دار عويدات، بيروت، ٢٠٠٤م.

٢٩.مدكور، د.إبراهيم، **في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٧م.

٣٠.مدكور، د.إبراهيم، **الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م.

٣١. نصر، د. سيد حسين، **مقدمة لدراسة العقائد الكونية في الإسلام**، ترجمة سيف الدين القصير، دار الحوار، ط١، ١٩٩١م.

٣٢. هرمس، **متون هرمس**، تأليف تيموثي فريك وبيتر غاندي، ترجمة عمر الفاروق عمر، المجلس الأعلى للثقافة،القاهرة، ط١، ٢٠٠٢م.

٣٣. ـــــ، **هرمس المثلث العظمة**، دراسة لويس مينار، ترجمة عبدالهادي عباس، دار الحصاد،دمشق، ط١، ١٩٩٨م.

٣٤. اليافي، د. عبدالكريم، **التعبير الصوفي ومشكلته**، منشورات جامعة دمشق، ط٢، ٢٠٠٠م.

عـرف ابـن سـينا بوصفه واحـداً مـن أهـم شـراح أرسـطو عـربياً وعـالمياً، ولكـن الكثير مـن النقاش أثير حـول الجانب الصـوفي من شخصيته، فهـل كـان ثنائي النزعـة: أرسـطياً مشـائياً مـن جهـة، ومتصـوفاً سـالكاً مـن جهـة أخـرى؟

يشكل كتـابـه المفقـود في " الفلسـفة المشـرقية " إضافة إلى رسـائله وقصصه الرمزية الجانب العـرفـانـي لـديه، غيـر أن الدراسات أثبتت أن كتاب " الفلسفة المشرقية " ليس كتاباً في التصـوف، بل كتـاب فلسـفي على الطريقة المشائية العـربية " منطق، طبيعة، وإلهيات ".

وهنـا نناقش قصصـه الـرمزيـة لنتلمس الأبعـاد الصـوفية فيها، إن كان ثمة أبعـاد.

دار
شهرزاد الشام
2006